HM
271
.H56
1991

LIBRARY OF PRINCETON
JAN 19 1993
THEOLOGICAL SEMINARY

HM
271
.H56
1991

Digitized by the Internet Archive
in 2016 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/lafedeabrahamyel00hink

FRANZ J. HINKELAMMERT

LA FE DE ABRAHAM Y EL EDIPO OCCIDENTAL

SEGUNDA EDICION AMPLIADA

248-47

LA FE DE ABRAHAM Y EL EDIPO OCCIDENTAL

Colección TEOLOGIA LATINOAMERICANA

D.E.I.

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Carmelo Alvarez
Jorge David Aruj

EQUIPO DE INVESTIGADORES

Elsa Tamez
Maryse Brisson
Arnoldo Mora
Raquel Rodríguez
Helio Gallardo

FRANZ J. HINKELAMMERT

LA FE DE ABRAHAM Y EL EDIPO OCCIDENTAL

SEGUNDA EDICION AMPLIADA

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 25 1992
OGICAL SEMINARY

EDICION GRAFICA: Jorge David Aruj
PORTADA: Carlos Aguilar Quirós
CORRECCION: Guillermo Meléndez

230.098
H663f2 Hinkelammert, Franz J.
La fe de Abraham y el Edipo occidental/
Franz J. Hinkelammert.
—2a. ed. — San José, C.R.: DEI, 1991.
120 p.; 21 cm. —(Colección teología latinoamericana)

ISBN 9977-83-045-2
(ISBN 9977-904-89-8 Primera edición)

1. Biblia — Historia.
2. Teología.
I. Título.
II. Serie

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-045-2
(ISBN 9977-904-89-8 Primera edición)

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1991.
Para la presente edición.

© Franz J. Hinkelammert, 1991

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Télex 3472 ADEI CR
Fax (506) 53-15-41

CONTENIDO

PROLOGO 9

CAPITULO I
LA FE DE ABRAHAM Y EL EDIPO OCCIDENTAL 13

El mito de Abraham como mito fundante 15

El mito de Abraham y los mitos griegos 22

Jesús y la tradición abrahámica 25

La teología paulina de la ley y el pecado estructural 28

La recuperación de lo sacrificial 30

La inversión de la crítica paulina de la ley
por la ideologización de la muerte 31

La interpretación sacrificial de la muerte de Jesús:
el Edipo occidental 35

La interpretación freudiana 38

La teología de la ortodoxia católica actual:
el Edipo cristiano 49

El mito fundante de la libertad y su transformación
en el pensamiento de Nietzsche y del nazismo 54

El dios de los pobres 58

CAPITULO II

MERCADO TOTAL Y DEMOCRACIA:
LA DEMOCRACIA Y LA NUEVA DERECHA
EN AMERICA LATINA 63

La empresa privada produce libertad:
la totalización del mercado 67

Hacen falta soluciones, no otros senderos.
El control de los medios de comunicación 69

La democracia controlada y el pluralismo 72

El utopismo de la nueva derecha
y los derechos humanos 74

La lógica de las mayorías:
el derecho a la vida de todos 78

CAPITULO III
FRENTE A LA CULTURA DE LA POST-MODERNIDAD
PROYECTO POLITICO Y UTOPIA 81

1. El liberalismo 84

2. Anarquismo y comunismo 85

3. El anti-racionalismo del fascismo-nazismo 86

4. La superación de la modernidad: algunas tesis 99

CAPITULO IV

EL SACRIFICIO DE ISAAC VISTO DESDE
EL CONTEXTO DE LA BIBLIA 103

1. Los sacrificios de niños 106

2. La prueba de Dios en la Biblia 108

3. La imagen de Dios 113

4. Los mitos griegos 114

PROLOGO

La sociedad occidental se forma durante la Edad Media europea, en especial a partir del siglo XI. Pasa a ser sociedad burguesa a partir de la Reforma y las revoluciones burguesas de Inglaterra y Francia. Se transforma a partir del siglo XV en la sociedad que domina el mundo entero y que colonializa a los demás continentes. Transforma a Africa en un campo de caza de esclavos y erige en América el mayor imperio de trabajo forzoso esclavista de la historia humana, el cual dura más de cuatro siglos. La sociedad occidental conquista Asia, la transforma en un simple productor de materias primas para sus centros y destruye su producción tradicional.

La sociedad occidental desarrolla un racismo no conocido por ninguna sociedad anterior. A partir del siglo XVI considera a la población de sus centros como una raza blanca superior. Su imperio de esclavitud es un imperio de esclavitud racista, donde el color de la piel determina quién puede ser esclavo o no, quién puede ser obligado al trabajo forzoso y quién no.

Hoy, la sociedad occidental domina un mundo donde la cuarta parte de la población vive en condiciones infrahumanas, sin ninguna esperanza de salida. Una sociedad en la cual el hombre golpea a la mayoría de la población, mientras algunos países viven una abundancia abrumadora.

La sociedad occidental ha producido guerras que la humanidad nunca había visto. Todas estas guerras las presentó como guerras para salvar a la humanidad, y todos los contrincantes participaron en ese nombre.

La sociedad occidental ha producido sistemas de dominación tan extremos, que no tienen antecedentes en ningún período histórico anterior ni en ninguna otra parte del mundo. Sistemas de exterminio de poblaciones enteras. La sociedad occidental ha inventado también los hoyos negros de los servicios secretos, donde el hombre es deshumanizado hasta niveles insuperables. En todas partes, en todas las líneas ideológicas que han aparecido en esta sociedad, se han dado las peores formas de deshumanización.

La sociedad occidental ha desarrollado fuerzas productivas nunca antes vistas. Pero las ha desarrollado con tanta destructividad, que ella

misma se encuentra en el límite de su propia existencia y de la posibilidad de existencia del propio sujeto humano.

Este desarrollo de las fuerzas productivas ha destruido la capacidad de vivir de la mayoría de la población mundial. Ha desarrollado sistemas de tortura de alta sofisticación, vigilados por médicos y psicólogos capaces de destruir la personalidad humana completamente. Ha desarrollado armas, que en el caso de su aplicación, destruirían la tierra misma. Ha creado una tecnología tan irracional que ella misma, sin guerras, tiene la tendencia de eliminar la vida en la tierra.

El siglo XX es sociedad occidental *in extremis*. De los grandes campos de concentración de los totalitarismos de la primera mitad de este siglo, se ha pasado a los Gulags del Mundo Libre, se extienden por todo el Tercer Mundo en la forma de grandes campos de miseria, vigilados por los servicios secretos y los hoyos negros, en los cuales desaparecen aquellos que se podrían resistir. La naturaleza se desmorona y las armas nucleares dibujan en grandes letras la amenaza apocalíptica que pende sobre la tierra.

La sociedad occidental ha hecho todo eso en nombre del servicio a la humanidad, en nombre del amor al prójimo y de la salvación, de la democracia y de la libertad. La sociedad occidental se cree la única sociedad libre de la historia humana. Nadie se ha escapado de esta ilusión, ni las iglesias, ni otros salvadores, ni las ideologías ni ningún grupo social.

Hoy, la sociedad occidental se ofrece como solución a los grandes problemas que ella misma ha creado. Esto ha desembocado en la última década en una mística fatal de sus mecanismos sociales dominantes, en una mística del mercado. Lo que se ha declarado es una fiesta antes de la peste, un gran derroche antes del diluvio. Una fiesta que se inicia con el canto resignado de la postmodernidad, ideología del baile sobre el volcán, cuando se sabe ya que éste estallará. Es su canto del cisne.

La sociedad occidental ha llegado a su fin. Lo que no se sabe es si logrará llevar a la humanidad y a la tierra a este gran hoyo negro que está creando. Hay una crisis de la sociedad occidental misma en todas sus dimensiones. Dentro de los márgenes de la sociedad occidental esta crisis no tiene ya solución. Pero la humanidad tiene que hacer el esfuezo por escaparse.

El presente libro es una reflexión sobre los resortes que mueven a la sociedad occidental. Hace falta indagar sobre las razones de esta crisis. Creo que eso es imposible partiendo exclusivamente de la discusión de las estructuras sociales, dejando de lado la problemática del sujeto humano que subyace a la sociedad occidental.

Eso tampoco es posible renunciando a la discusión de las estructuras, porque en ellas el sujeto se exterioriza y se objetiva para los otros. Por tanto, partiendo del sujeto humano, reflexionaremos sobre la relación sujeto-estructura que está en la raíz de la cultura occidental y que impregna su sociedad.

Sin embargo, la sociedad occidental tiene sus raíces históricas. Estas son, especialmente, las raíces judeo-cristianas, con las cuales empieza nuestra reflexión, y las raíces greco-romanas, que asume posteriormente. Por eso el título: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. Pero la sociedad occidental no surge automáticamente de estas raíces. Las recrea y las transforma para llegar a la constitución de un sujeto humano nuevo, en una relación completamente cambiada con las estructuras sociales y su transformación.

La base de todo este movimiento es la gran utopía de la libertad. Esta no existe en la tradición greco-romana, pero aparece ya en los inicios de la tradición judeo-cristiana. De la utopía de Abraham a la utopía mesiánica, y de ésta a la utopía cristiana radicalizada de la Nueva Tierra, pasa por muchas transformaciones por el impacto que tiene sobre ella la recepción de la tradición greco-romana. Esta utopía es llevada a constituir el mito fundante de la sociedad occidental, la que en su historia la va reformulando por afirmaciones, negaciones, secularizaciones y aniquilaciones, volviendo aquella siempre a resurgir.

Es la sociedad occidental que hace de esta utopía su identidad, al identificarla con las estructuras sociales. El sujeto humano de la utopía es devorado en nombre de ella por estructuras que pretenden ser su realización, y que por tanto, la transforman en utopía destructora. Esto empieza con la iglesia de la Edad Media, pasa a la utopía liberal de la mano invisible y de la competencia perfecta, y de allí a las utopías anarquistas y socialistas. Existe una ronda utópica que lleva a la utopización de estructuras y al aplastamiento del sujeto, legitimizado por esta estructura utopizada y, por tanto, salvífica. Iglesia, liberalismo y socialismo se entregan a esta utopización de estructuras en nombre de una respectiva *societas perfecta*. Y la *societas perfecta* devora al sujeto humano, sea en nombre de la salvación por la iglesia, en nombre de las estructuras del mercado o en nombre de las estructuras de la planificación. Las estructuras aplastan al sujeto porque le exigen buscar su realización en la interiorización ciega de la estructura, sea en nombre de la salvación, en nombre de la libertad o en nombre de la justicia.

Frente a la sociedad occidental, tenemos que recuperar algo muy simple que resulta ser extremadamente difícil: el derecho y la posibilidad del hombre de poder vivir dignamente. Poder comer, tener una casa, tener educación y salud, y eso en una sociedad que permita asegurar tales elementos a largo plazo, por tanto, sin destruir la naturaleza misma. Cualquier respeto del hombre empieza por allí. La sociedad occidental, en cambio, desprecia estos elementos tan simples de la vida humana. Quiere cosas más importantes, pero que a la postre destruyen el mundo mismo en el cual también ella tiene que existir. La sociedad occidental habla siempre de un hombre tan infinitamente digno, que en pos de él y de su libertad el hombre concreto tiene que ser destruido. Que el hombre conozca a Cristo, que salve su alma, que tenga libertad

o democracia que construya el comunismo, son tales fines en nombre de los cuales se han borrado los derechos más simples del hombre concreto. Desde la perspectiva de estos pretendidos valores, esos derechos parecen simplemente fines mediocres, metas materialistas en pugna con las altas ideas de la sociedad. Evidentemente, no se trata de renunciar a ninguno de estos fines. De lo que se trata es de arraigarlos en lo simple e inmediato, que es el derecho de todos los hombres a poder vivir. Estos fines tienen que ser mediatizados por esta condición central, sin la cual ninguno de ellos vale en lo más mínimo.

Desoccidentalizar el mundo, eso es esta tarea. Desoccidentalizar la iglesia, desoccidentalizar el socialismo, desoccidentalizar la peor forma de Occidente, que es el capitalismo, desoccidentalizar la misma democracia. Pero eso implica reconocer que el mundo es el mundo de la vida humana en la cual todos tienen que poder vivir. Este reconocimiento constituye la superación de Occidente.

Frente a una tarea tan grande, los aportes de este libro son pequeños. Hace falta mucho más. Pero quiero entregarlo así, con todas sus limitaciones, para participar en una discusión más amplia que está empezando en todas partes de nuestro mundo.

San José, 6 de diciembre de 1988

CAPITULO I

La fe de Abraham y el Edipo Occidental

La sociedad humana se constituye sobre la base de mitos, que fundan la conciencia social y que formulan el espacio dentro del cual todas las relaciones sociales —en especial las relaciones de dominación— se forman. Este espacio mítico no es necesariamente consciente, aunque el mito fundante lo exprese de alguna manera. El mito fundante crea una continuidad, que es muy difícil romper, y que a través de muchas rupturas aparentes vuelve a imponerse en nueva forma. Siempre el mito fundante trata de vida y muerte, y en su centro está un asesinato y su recuperación o superación. Lo que cambia, es el significado del asesinato y la manera de superar sus consecuencias y llegar a la recuperación.

Nos interesa aquí la sociedad occidental, como surge en la Edad Media europea, y que todavía hoy se entiende como Occidente Cristiano. La sociedad occidental tiene una historia, en la cual se puede distinguir este desarrollo de un mito fundante a partir de mitos fundantes de sociedades anteriores. Vamos a tratar de entrar en el análisis de ellos, para lanzar una tesis sobre el mito fundante de la sociedad occidental misma. Nos parece necesario y adecuado empezar con el mito fundante de la sociedad judía, que es uno de los antecedentes claves del surgimiento de la sociedad occidental.

El mito de Abraham como mito fundante

La sociedad judía, como surge a partir del éxodo, tiene en el mito de Abraham su mito fundante. El sacrificio de Isaac por su padre Abraham es aquella parte de este mito, que posteriormente recibe una importancia clave en la constitución del mito fundante de la sociedad cristiana. Se trata de la historia de un asesinato, pero es, curiosamente, un asesinato que no se lleva a cabo. En cuanto mito fundante, aparece en la ambigüedad, por un lado, de una decisión de no asesinar y, por el otro, de asesinar siendo impedido el asesinato por una fuerza mayor. Aparece la ambigüedad de la consideración de la fe de Abraham, por un lado, como una fe que consiste en la decisión de *no* matar a su hijo, y por el otro, en la decisión de matarlo, quedando ésta en el mero campo de las intenciones. Por un lado, la fe, que no mata, y por el otro, la fe que muestra su fuerza al mostrar su disposición de matar.

Podemos ver primero la letra del texto, que transmite este mito. Al tratarlo como mito, no le estamos negando su historicidad. Probablemente, se trata de un mito surgido a partir de un hecho histórico:

> Tiempo después, Dios quiso probar a Abraham y lo llamó: "Abraham". Este respondió: "aquí estoy", y Dios le dijo: "Toma a tu hijo, al único que tienes y al que amas, Isaac, y anda a la región de Moriah. Allí me lo sacrificarás en un cerro que yo te indicaré".
> Se levantó Abraham de madrugada, ensilló su burro y tomó a dos muchachos para que lo acompañaran y a su hijo Isaac. Partió la leña para el sacrificio y se puso en marcha hacia el lugar que Dios le había indicado. Al tercer día levantó la vista y vio el lugar desde lejos. Entonces dijo a los muchachos: "Quédense aquí con el burro, mientras yo y el niño subimos. Vamos a adorar allá arriba y luego volveremos donde están ustedes".
> Abraham tomó la leña para el sacrificio y la cargó sobre su hijo Isaac. Tomó en su mano el brasero y el cuchillo y en seguida partieron los dos. Entonces Isaac dijo a Abraham: "Padre mío." El respondió: "¿Que hay, hijito?" "Llevamos -dijo Isaac- el fuego y la leña, pero ¿dónde está el cordero para el sacrificio?" Abraham respondió: "Dios pondrá el cordero, hijo mío". Y continuaron juntos el camino. Llegaron al lugar que Dios le había dicho a Abraham y levantó un altar. Preparó la leña y ató a su hijo Isaac, poniéndolo en el altar, sobre la leña. Estiró la mano y tomó el cuchillo para degollarlo.
> Entonces el Angel de Dios lo llamó desde el cielo y le dijo: "Abraham, Abraham". Y él contestó: "Aquí estoy". "No toques al niño, ni le hagas nada..."(a)
> Abraham levantó los ojos y vio un carnero que tenía los cuernos enredados en el zarzal. Fue a buscarlo y lo sacrificó en lugar de su hijo. Abraham llamó a aquel lugar "Yahvé Provee".
> Volvió a llamar el Angel de Dios a Abraham desde el cielo y le dijo: "Juro por mí mismo que..(b).. te colmaré de bendiciones y multiplicaré tanto tus descendientes que serán como las estrellas del cielo y como la arena que hay a la orilla del mar. Conquistarán las tierras de sus enemigos. Porque obedeciste a mi voz, y bendeciré, por medio de tus descendientes, a todos los pueblos de la tierra".
> Volvió Abraham al lado de sus muchachos y emprendieron la marcha juntos hacia Bersebá, donde fijó su residencia (Gn. 22,1-19)

Este cuento de Abraham es lo contrario de lo que esperamos escuchar. Cumpliendo con Dios, Abraham sale a matar a su hijo. Sin embargo, escucha al Angel de Dios, que le ordena no matarlo. Obedece, y eso lleva a su bendición. Es bendecido porque *no* mató a su hijo, es decir, porque no cumplió con lo que era ley de Dios en su tiempo: sacrificarle a Dios el primogénito. Abraham no lo hace y por tanto es bendecido.

Para llegar a esta forma de la historia, he suprimido dos frases, ambas del Angel de Dios:

(a) ...Pues ahora veo, que temes a Dios, ya que no me negaste a tu hijo, el único que tienes...

(b) ...y no me has negado a tu hijo, el único que tienes...

Estas frases invierten completamente el sentido de la historia. Claro, eso supone que el significado de la frase 'no me negaste a tu hijo', es haber estado dispuesto a matarlo. Posiblemente êse es realmente su sentido, aunque no sea necesariamente así. Ponen la obediencia en la voluntad de matar a Isaac, no en el hecho de que Abraham se pone por encima de una ley, que lo obliga a matar a su hijo. Si quitamos estas dos frases, como lo hemos hecho, la obedeciencia de Abraham está en *no* haber matado a su hijo.

La pregunta es: ¿incluye la historia auténtica estas dos frases o no? Podrían ser una inserción posterior con el fin de invertir la historia. Sin embargo, lo más probable es que se trata de inserciones posteriores. Efectivamente, estas inserciones no corresponden al conjunto de la historia abrahámica.

Según el texto, Abraham sale a sacrificar a su hijo, porque Dios le exige este sacrificio. Se trata de un sacrificio del primogénito, que es ley general del tiempo en el cual vive Abraham. Es ley vigente en toda esta cultura. Por tanto, es considerada ley de Dios. No puede sorprender, por tanto, que según el texto Dios pida de Abraham el sacrificio de su hijo. Lo pide a todos los padres dentro de una ley generalmente aceptada. Tampoco puede sorprender que Abraham esté dispuesto a efectuar el sacrificio. Todos los padres de su cultura lo hacen y todos están dispuestos a ello.

La sorpresa es que ahora aparezca el Angel de Dios, que pide a Abraham no sacrificar a su hijo. Pide violar la ley, pide una transgresión de la ley de Dios. Pide un acto difícil, que va a confrontar a Abraham con toda su cultura y con toda la sociedad en la cual vive. Pide una ruptura con toda la ley vigente de su tiempo, y por tanto una lucha. Además, como consecuencia va a tener que cambiar su lugar de residencia, que él toma entonces en Bersebá. Probablemente hay persecución de Abraham, por haberse opuesto a la ley.

Lo que pide el Angel, es hacerse libre y ponerse encima de la ley. Abraham obedece. Por tanto, no obedece a ninguna norma y ninguna ley, sino que al obedecer se hace libre una libertad, que lo pone a él por encima de la ley. Al ser libre, Abraham es soberano frente a la ley. El juzga sobre la ley, y el Angel le pide reivindicar esta libertad. A Abraham la obediencia lo hace libre, porque lo que se le pide, es ser libre. Esta libertad la afirma al *no* matar a su hijo y al enfrentar toda su sociedad, toda su cultura. Esta libertad es su fe. La fe de Abraham, por tanto, está en *no* haber matado a su hijo. La inversión de la historia del sacrificio, en cambio, ubica la fe de Abraham en su disposición y su buena voluntad de matarlo.

Pero esta afirmación de su libertad, no es la afirmación de ninguna arbitrariedad frente a la ley. Abraham no es aquél que hace lo que le da la gana. Abraham es libre, no arbitrario. El afirma su libertad, afirmando la vida, la vida de los otros y la suya. Por eso no sacrifica a su hijo sino que

lo destina a la vida y, por tanto, a su propia libertad. Si Abraham lo hubiera sacrificado "libremente", no habría sido libre, sino un esclavo de la ley y de la muerte. Por eso, su libertad no es arbitrariedad. Es afirmación de la vida de todos, es derogación de una ley de muerte. Pero tampoco se trata de una simple escapatoria. No se escapa de la ley con algún pretexto para salvar a su hijo: que otros sacrifiquen a su primogénito, yo me invento un pretexto para evitarlo. Si lo hubiera hecho, no sería Abraham, que descubre una nueva libertad, no tendría fe. Abraham con su fe constituye una nueva relación ética, rompe la ley misma para imponerse a ella. Ningún hijo debe ser matado y sacrificado. Dios es un Dios de la vida. No salva solamente a su hijo, sino que destruye el sacrificio mismo del hijo por el padre. La fe de Abraham implica una ruptura con la cultura, la sociedad y la institucionalidad de su tiempo, para someterlas a la libertad del hombre, que es afirmación de la vida.

A esta afirmación corresponde la promesa, que también es promesa de vida: ".. te colmaré de bendiciones y multiplicaré tanto tus descendientes que serán como las estrellas del cielo y como la arena que hay a la orilla del mar". Al ser libre por la afirmación de la vida frente a la ley de muerte, la vida abundará. La vida trae más vida. Pero la ley persigue a aquél que se hace libre por la afirmación de la vida, poniéndose por encima de la ley. Abraham teme eso. Por tanto, se traslada a Bersebá. Cuando Jesús estuvo en esta situación, no había ningún Bersebá para él. Por tanto, la ley lo mató.

Las inserciones invierten esta libertad de Abraham. No pueden ser sino posteriores. Presuponen que ya no se sabe que la ley que se consideraba ley de Dios en los tiempos de Abraham, ordenaba precisamente matar al primogénito. Por tanto, no habría habido ningún mérito en la disposición de Abraham a sacrificarlo. La historia ahora aparece fuera de su ambiente. Por tanto, es contada de una manera tal, que Dios pide a Abraham algo completamente excepcional. Abraham cumple y, por tanto, es bendecido. El resultado es: la afirmación de la muerte trae la vida. Ese es precisamente el lenguaje de la ley que lleva a la muerte, pero que esconde eso sosteniendo que esta afirmación de la muerte tiene la promesa de la vida. Ese es también el lenguaje de la institucionalización. La institución tiene como su corazón la administración de la muerte. Por tanto, su ideología es necesariamente la afirmación de la muerte en nombre de la vida: A eso le corresponde una fe, que consiste en la disposición del padre de matar a su hijo.

En el fondo, las dos inserciones coinciden y forman una sola: "no me has negado a tu hijo, el único que tienes". Pero incluso esta frase es ambigua. Al no matar a su hijo, Abrahan no lo niega a Dios. Lo niega a la muerte. Pero el Dios de Abraham es el Dios de la vida. Entrega a Dios a su hijo precisamente al *no* matarlo. La inserción, en cambio, insinúa que la disposición a matar a su hijo, es disposición a entregarlo a Dios. Eso es imposible desde el punto de vista de Abraham. El rescata su hijo para Dios, al no matarlo. Eso es su conversión a la libertad, y su revelación de Dios como un Dios de la vida y no de la muerte.

Los que hacen las inserciones, no se atreven a decir lo horrendo: tu buena voluntad de matar a tu propio hijo, te salvó para la vida. ¿Quién se atreve a elogiar un crimen así abiertamente? Por tanto, esconden la apología del crimen detrás de un texto ambiguo.

Además, tenían que buscar una expresión ambigua. La tradición oral mantenía el significado auténtico del sacrificio de Isaac. La inversión de la tradición ocurre, muy probablemente, cuando en el tiempo del rey David se escribe esta tradición, conservada oralmente con gran fidelidad. No la podían cambiar abiertamente en su contrario. Por tanto, tenían que usar una fórmula ambigua, dentro de la cual cabría todavía de alguna manera la interpretación tradicional de la historia.

Eso lleva a una sorpresa. Aunque se incluyan estas inserciones, el texto de la historia del sacrificio de Isaac nunca afirma que la fe de Abraham haya estado en su disposición de matar a su hijo. Solamente la socialización del lector en este sentido lo hace ver este significado. Explícitamente no lo tiene. Se nos ha inculcado que pertenecer a Dios es ser muerto sacrificialmente: el "no me has negado a tu hijo, el único que tienes", entonces solamente puede haber significado haber estado dispuesto a matarlo. Puede significar igualmente lo contrario: no has estado dispuesto a matarlo, porque al matarlo lo quitas a Dios. Dios, si es Dios de los vivos, lo querría vivo. La prueba de parte de Dios puede haber sido: si es capaz de matar a su hijo, no tiene fe y, por tanto, no tiene promesa. Al negarse a matarlo, muestra su fe y que no niega su hijo a Dios.

Por eso, también es posible que no se trate de una inserción posterior, sino simplemente de un ejercicio constante para leer el texto al revés. Hay muchos ejemplos de cambio de textos sin ningún cambio de sus palabras, por la simple reinterpretación del significado de algunas palabras claves. Veremos después que eso ocurre con la teología paulina de la ley, que es cambiada completamente por el simple cambio del significado de algunas palabras, en especial de las palabras carne y espíritu.

Esta inversión del texto en sentido sacrificial juega la libertad de Abraham en contra de su finalidad. Transforma al hombre, que se ha puesto por encima de la ley, como su cumplidor ciego y hasta criminal. Un padre que hasta mata a su propio hijo - el crimen mayor que existe y cuya otra cara es el asesinato del padre por el hijo - para cumplir la ley.

Si tomamos en cuenta eso, sabemos quién hizo las inserciones para invertir el texto. Son los sacerdotes del templo, que tienen que afirmar la nueva ley del Sinaí. Matar al hijo, en todo mito humano, es la afirmación de la ley. Al vincular esta ley con la historia de Abraham, tienen que reinterpretarla para que Abraham sirva para afirmar la ley. No sirve, sino en la forma ahora creada. Para cumplir con la ley, estaba dispuesto a matar a su propio hijo. La ley, cualquier ley, dice: todos tenemos que estar dispuestos a eso. Abraham es grande porque tenía la buena voluntad de matar a su hijo. Por tener esta voluntad, Dios lo bendijo. Así habla la ley. Si fuera realmente así Abraham no habría hecho nada nuevo, todo el mundo de su tiempo lo hacía. Sin embargo, Abraham hizo algo

completamente nuevo, que subvertía cualquier ley y que tenía que desaparecer para poder legitimar otra ley, que se funda precisamente en esta novedad de Abraham. Se funda en la fe de Abraham, pero, para legitimarse, tiene que negar esta misma fe. La ley del Sinaí no es posible sin el acto de libertad de Abraham. Pero no se puede legitimar sin invertir el sentido de este acto. Una simple ambigüedad soluciona esta contradicción. La libertad que está en el origen de la ley, debe ser negada para legitimar esta misma ley. Por eso, el acto grandioso de no matar a su hijo es transformado en voluntad de matarlo, que Dios premia con su intervención para salvarlo: la buena voluntad de matarlo es suficiente. La ley, por tanto, obliga al judío a sacrificar a su primogénito simbólicamente en el templo, sustituyendo al hijo por un animal de sacrificio.

El propio Exodo nos cuenta quién hizo esta inversión del mito del sacrificio de Abraham:

> Entonces Moisés se colocó a la entrada del campamento y llamó en voz alta: "¡Vengan a mí los que estén por Yahvé!" Y se le unieron todos los de la tribu de Leví. Moisés les dio esta orden de Yahvé: "Colóquense cada uno su espada al costado y pasen y repasen por el campamento, de una entrada a la otra; y no vacilen en matar a sus hermanos, compañeros y familiares".
> Los de la tribu de Leví cumplieron la orden de Moisés y perecieron, aquel día, unos tres mil hombres del pueblo. Entonces Moisés dijo a los levitas: "En adelante sus manos estarán consagradas a Yahvé, pues en este día mataron a sus propios hijos y hermanos. Por eso hoy les da la bendición". (Ex. 32,26-29)

Esta es la inversión del mito de Abraham, quien rechazó matar a su hijo y por eso recibió la promesa y la bendición. Ahora aparece el poder sacerdotal, que es la clase social que efectivamente asume el dominio político de la sociedad constituida por la ley. Son consagrados del poder, porque "en este día mataron a sus propios hijos y hermanos. Por eso hoy les da la bendición." Es completamente irrelevante si esta masacre es efectivamente histórica. Probablemente no lo es. Es demasiado lógica en su racionalidad mítica. Presupone la disposición de matar a "hijos y hermanos" y de eso espera su bendición. Describe exactamente lo que es el poder en términos míticos en todos los tiempos. Es la disposición de matar al hijo y a todos los hijos. Es interesante que se dice que han matado a "hijos y hermanos". No mataron a su padre. Es claro por qué no. Ellos son el padre que mata a su hijo, y sobre esta base ejercen el poder.

Es evidente que la historia auténtica de Abraham no es compatible con tal constitución del poder. El poder espera su bendición como respuesta a su disposición de matar hasta al propio hijo, para imponer la ley. Abraham recibió la bendición porque rechazó matar a su hijo en cumplimiento de la ley y se puso encima de ésta. Sin embargo, el grupo sacerdotal que asume el poder de Israel después del éxodo, se siente hijo de Abraham y quiere serlo. Por tanto, tiene que releer la historia del sacrificio de Isaac. La

transforma en una historia, en la cual Abraham también recibe su bendición por su disposición de matar a su hijo Isaac.

Pero eso no es todo. La relectura asegura la ambigüedad del texto. Se lo puede leer en sentido sacerdotal y del poder, o en sentido auténtico y de liberación. Eso da origen en Israel a una dialéctica, que nunca ha desaparecido de su historia hasta hoy. En el tiempo que describe la Biblia, se presenta como la dialéctica del sacerdote opuesto al profeta, de templo y opresión, por un lado, de justicia y liberación, por el otro (1).

Se trata efectivamente de una dialéctica, no de una razón unilateral. La fe de Abraham, con su libertad que rechaza matar a su hijo en cumplimiento de la ley, presenta ya una esperanza más allá de cualquier factibilidad humana. No puede ser institucionalizada. Por eso aparece el poder sacerdotal que la invierte para poder legitimarse. El problema del poder sigue hoy siendo este mismo. Para institucionalizar esta esperanza de libertad, hay que invertirla y volver a reinvertirla. El sacerdote no es necesariamente el lado malo. El poder hay que ejercerlo, y su legitimación en todo el mundo y en todos los tiempos es la disposición de matar incluso al propio hijo. Pero también hay que asegurar la libertad, que es *no* matar al hijo, frente a este poder. Abraham es el primer predicador de la anarquía como orden sin leyes. Y nunca más ha desaparecido esta gran esperanza de la vida humana y nunca desaparecerá. Es el verdadero móvil de la libertad.

Sin embargo, la existencia de esta dialéctica entre poder y liberación explica que en la tradición judía de este tiempo, la historia del sacrificio de Isaac juege un papel subordinado. Su posición céntrica la adquiere recién en la tradición cristiana, cuando esta empieza a interpretar la muerte de Jesús en la cruz en analogía con este sacrificio de Isaac.

1. Este tipo de inversión es una técnica del poder, a través de la cual éste recupera movimientos de liberación para sus propios fines y para quitarles su empuje. En este momento ocurre esto en América Latina con la teología de la liberación. El Vaticano la quiere recuperar y de esta manera destruir. Funda por tanto una teología *verdadera* de la liberación, que tiene muy poco que ver con la teología de la liberación. Esta liberación verdadera se contrapone a la liberación. Cuando en Perú se eligió presidente de la Conferencia Episcopal al obispo monseñor Ricardo Durand, se dijo de parte del CELAM: "Mons. Ricardo Durand es conocido también en el Perú por ser uno de los principales promotores de una Teología de la Liberación en la línea del Magisterio Pontificio y el más enérgico crítico de las vertientes marxistas de dicha corriente." (SELAT, *Servicios Latinoamericanos*, Nr.13, Julio 13, 1988). Parece que Ratzinger en persona pretende ser el verdadero teólogo de la liberación. Sin embargo, para que esta maniobra sea eficaz, hace falta introducir ambigüedades en esta propia teología verdadera de la liberación para confundir a los otros. Estos siempre probarán que ella es una inversión de la otra. La liberación 'verdadera' de Ratzinger, se basa en la fe que está en la disposición del padre de matar a su hijo. La ordinaria, de la cual dicen que es marxista, se basa en la fe que el padre *no* mata al hijo. No se sabe por qué eso es marxista. ¿Marx acaso no aceptó una fe basada en la disposición del padre de matar a su hijo? ¿Será malo eso? ¿En qué consiste esta maldad?

La historia de Abraham, aunque probablemente es efectivamente histórica, cumple la función de un mito fundante de toda una estructura social. Tiene un sentido moderno, porque sostiene la ambigüedad. Se puede leer desde el punto de vista de la clase dominante, y se puede leer desde el punto de vista de la liberación frente a la opresión. El mito griego no tiene esta ambigüedad. En la tradición griega no hay ningún Abraham que afirme su libertad al *no* matar a su hijo. Como mito fundante es mito del poder y nada más. El mito de Abraham en cambio sirve a la dominación y a la protesta a la vez, y es constantemente invertido y reinvertido. Posteriormente la declaración de la igualdad de los hombres a partir del siglo XVI, pasa algo muy parecido. Se puede leer también desde los dos lados, y se hace eso.

El mito de Abraham y los mitos griegos

El mito del padre que mata a su hijo, y del hijo que mata a su padre, aparece de alguna manera en todos los mitos fundantes de todas las sociedades que constituyen por una ley algún orden social. Sin embargo, aparecen de maneras diferentes. El mito de Abraham es la solución judía del problema. Este problema existe en todas partes.

Dado el hecho de que el cristianismo se forma en la tradición judía y por tanto del mito de Abraham, pero igualmente en un ambiente formado por la mitología griega que heleniza el cristianismo, se hace necesario ver cómo esta tradición griega se enfrenta a este mismo problema.

En la tradición griega aparece igualmente el padre que mata a su hijo. No obstante, siempre le corresponde el hijo que mata a su padre: el Edipo. Hay un circuito que la tradición abrahámica no conoce. En esta hay un padre que tiene que matar a su hijo, pero descubre su libertad y no lo mata. Por tanto, no aparece el hijo que mata a su padre. Isaac no mata a su padre Abraham, porque éste no mata a aquél. Como el padre se hace libre, el hijo también.

En la tradición griega, en cambio, el padre siempre mata al hijo. El hijo sobrevive solamente porque el padre falla en su intención de matarlo, sin saberlo. Hace todo para matar a su hijo, y cree haberlo matado. Sin embargo, por alguna coincidencia - siempre vinculada con la bondad de alguien - el hijo sobrevive. Pero sobrevive para matar ahora a su padre. Se trata de un círculo trágico que pasa por toda la mitología griega: el padre mata al hijo y el hijo mata al padre.

Así empieza ya con los mitos fundantes del mundo de los dioses. Uranos, primero de los dioses, expulsa a sus hijos, los cíclopes, al tártaro, donde están encerrados para siempre. Sus otros hijos, los titanes, se levantan en contra de él para vengar a los cíclopes. Kronos, uno de aquéllos, mata a su padre Urano, castrándolo. Kronos le sigue, pero le predicen que uno de sus hijos le va a quitar su trono. Devora a todos los hijos que le nacen, para que ninguno siga vivo para cumplir con la profecía.

Zeus, uno de estos hijos, se escapa sin que Kronos se dé cuenta. Cree haberlo matado. Zeus, sin embargo, lo mata con un relámpago.

Siempre el círculo se completa. En el mito de Edipo, este círculo es más completo. A Layo, el padre de Edipo, le hacen la profecía según la cual éste matará a su padre. Layo quiere prevenirlo, y mata a su hijo Edipo. Cree que efectivamente lo mató, pero Edipo se escapa con la ayuda de un pastor que tiene lástima con el niño. Ya adulto, Edipo, que no conoce a su padre, lo mata y se casa con su propia madre, sin saber que lo es. Tiene con ella dos hijos, Etéocles y Polinices y una hija, Antígona. Cuando llega a saber que ha matado a su padre y que tiene a su propia madre como esposa, ella se mata y él se ciega los ojos. Entre sus hijos, Etéocles y Polinices surge un conflicto a muerte por la sucesión del padre, y en un duelo se matan los dos, uno al otro. Kreon, el nuevo rey, prohibe el entierro de Polinices. Cuando Antígona viola esta prohibición, también ella encuentra la muerte.

Todo el mito está concebido desde el derecho del padre de matar a su hijo. El mito encubre eso, sosteniendo la profecía según la cual el padre mata al hijo porque sabe que el hijo lo matará a él. No hay prueba para eso, es una simple suposición legitimadora (2). El hijo, en cambio, no tiene derecho de defenderse, aunque al final mata a su padre. Pero no debe hacerlo. El padre tiene el derecho de matar al hijo, sin embargo, éste comete un crimen al matar a su padre. De nuevo, el mito de Edipo encubre esto. El hijo no mataría al padre, si supiera que lo es. No se casaría con su madre, si supiera que es su madre. El hijo, no puede reivindicar ninguna defensa. Hace todo eso, porque no sabe que su padre es su padre y que su madre es su madre. Cuando lo llega a saber, Edipo se autodestruye. Esta misma autodestrucción pasa a sus hijos, que se matan mutuamente.

Existe una ley y una autoridad que se imponen legítimamente matando. Frente a ella hay respuesta, pero ésta no es legítima. Edipo no reivindica ninguna libertad sino un circuito de violencia sin fin, del cual no hay escape. La ley es la referencia, y la ley mata y puede matar legítimamente. El hombre reacciona y mata también. Pero no logra más que cumplir con su destino de autodestruirse. No hay salida del circuito, aunque la legitimidad esté del lado del padre que mata a su hijo.

La tradición abrahámica es bien distinta. Allí hay una libertad que la tradición griega ni sueña. La tradición griega no conoce a nadie que tenga la libertad de Abraham. No hay padre que rechace matar a su hijo. No existe este gran acto de libertad humana frente a la ley, esta afirmación infinita de la subjetividad humana que despedaza la ley, si ello es necesario. Toda la tradición griega es curiosamente ciega cuando se trata de esta libertad.

2. Esto vuelve en toda la historia. Pinochet llamaba a los "subversivos", asesinos de su padre. El padre, por supuesto, era él mismo. Cuando Pinochet hizo su golpe militar decía: O ellos nos mataban a nosotros, o nosotros los matábamos a ellos. Matándolos, anticipaba un asesinato del padre. En el asesinato del hijo se suele declarar la prevención del asesinato del padre. En la antigüedad, eso es encubierto por una profecía. Sin embargo, nadie querría matar a Pinochet. Hoy, como resultado del asesinato del hijo, eso es diferente.

Abraham reivindica su libertad, lo que significa reivindicar su vida. Y su vida, implica la vida de su hijo y la de todos los otros. Abraham no mata, y no está dispuesto a matar. Su fe está en no tener esta buena voluntad de matar a su hijo, que exige la ley. El rechaza hacerlo y el ángel de Dios le pide la obediencia de esta misma fe. En relación a la tradición griega, eso es algo único.

Es interesante comparar aún más estas tradiciones míticas. Isaac no mata a su padre, porque no tiene ninguna razón para hacerlo. Su padre no lo mató a él, ¿por que él va a matarlo? Por eso, la tradición judía no tiene Edipo. Empieza igual que el mito de Edipo con un padre que sale a matar a su hijo. Todas las cartas parecen estar echadas. Sin embargo, Abraham se libera. No mata a su hijo. No puede aparecer un Edipo, porque no hay razón para que aparezca. El padre no mata al hijo, y el hijo no mata al padre. Abraham se libera, e Isaac hace suya esta libertad.

Pero como en el caso de los hijos de Edipo, también entre los hijos de Abraham se da el conflicto por la sucesión. Resulta en este caso entre los hijos de su hijo, entre Jacob y Esaú, hijos de Isaac. Jacob le quita, por un truco fraudulento, los derechos de primogénito a Esaú, quien se siente sumamente afectado. Se trata de una razón tan fuerte para un duelo a muerte, como la que tenían los hijos de Edipo. Sin embargo, en la tradición abrahámica resulta la misma libertad que Abraham tenía. Jacob y Esaú se encuentran después de mucho tiempo, pero se encuentran para darse un gran abrazo en el cual Esaú expresa su perdón a Jacob. El abrazo de Jacob y Esaú es la contrapartida del duelo entre Etéocles y Polinices. Es el acato de los libres. Este mismo abrazo se repite con los hijos de Jacobo. Ellos habían matado a su hermano José. No obstante, José se había escapado vivo sin que ellos lo supieran. En una situación de emergencia lo vuelven a encontrar en Egipto. José reconoce a sus hermanos, pero sus hermanos no lo reconocen a él. José les ayuda y después se les da a reconocer para darles el abrazo del perdón. De nuevo, un abrazo como contrapartida al duelo mortal entre los hijos de Edipo.

Hay todo un contexto de la tradición abrahámica que aparece como contrapartida al mito de Edipo. En los dos casos, el padre sale a matar al hijo. En el caso de Edipo, efectivamente lo mata,aunque éste se escape. En el caso de Abraham, no lo mata y constituye su libertad por encima de la ley. En el caso del mito de Edipo, el hijo mata al padre. En el caso de Abraham, el hijo no mata al padre. En el caso del mito griego, los hijos se matan mutuamente en el conflicto por la sucesión. En el caso de Abraham, los hijos resuelven el conflicto de sucesión por el abrazo del perdón. En el caso del mito griego, la violación de la exogamia por Edipo que se casa con su madre, es violación extrema que se castiga por la muerte. En el caso de Abraham, este presenta a su mujer Sarah como su hermana —y posiblemente lo era—, y eso le salva la vida y Dios mismo actúa en su favor. (Eso ocurre en un tiempo en el cual el estar fuera de la ley se simboliza por estar fuera de la exogamia. Los faraones se casan con su hermana, simbolizando que están fuera de la ley y que la dictan. El que en

este tiempo dicta la ley, no está sometido a la ley. Eso es distinto de la ley de hoy. Hoy el que dicta la ley, está sometido a ella. Sin embargo, la libertad del faraón está fuera de la ley, no encima de la ley. No es una libertad de todos, que cuestiona la ley y la relativiza. Ese es el caso de Abraham: una libertad más allá de la ley y en este sentido encima de ella, que no abole la ley, sino que la relativiza universalmente. El faraón no es libre, sino dominador absoluto fuera de la ley. Abraham, al universalizar la libertad, es libre porque juzga sobre la ley desde un más allá de la ley).

Abraham reivindica una libertad más allá de la ley, y por eso su desenlace es feliz y lleva a la promesa de Dios. Edipo no se escapa del circuito de la ley y se enreda en un desenlace trágico, del cual no tiene escape.

Esta comparación confirma por lo menos indirectamente nuestra interpretación de la historia auténtica de Abraham. Si Abraham hubiera matado efectivamente a su hijo Isaac, —o hubiera tenido la buena voluntad de hacerlo—, Isaac habría matado a Abraham, y sus hijos —o los hijos de su hijo— se habrían matado en un duelo a muerte, como los hijos de Edipo. El contexto habla claro. No es compatible con la presentación del sacrificio de Abraham en el sentido de una disposición de matar a su hijo, al cual la intervención de Dios salva. Abraham salva a su hijo por su fe. Los que hicieron la inserción, que invierte la historia auténtica del sacrificio de Isaac, no se dieron cuenta de este contexto. Considerándolo, se traicionan a sí mismos.

Jesús y la tradición abrahámica

Jesús se refiere al sacrificio de Isaac precisamente en el sentido de su formulación auténtica (sin las inserciones que la invierten). En el evangelio de San Juan, Jesús se enfrenta a los que lo persiguen y que lo quieren matar. Al querer ellos matarlo, Jesús se identifica con Isaac, hijo de Abraham. Les dice:

> "Ustedes serán mis verdaderos discípulos, si guardan siempre mi palabra; entonces conocerán la verdad y la verdad los hará libres".
> Respondieron: "Somos hijos de Abraham y nunca hemos sido esclavos de nadie, ¿por qué dices que llegaremos a ser libres?"
> Jesús contestó: "*...Yo sé que ustedes son hijos de Abraham. Pero también veo que ustedes quieren matarme*, porque mi palabra no halla acogida en ustedes..."
> Ellos le contestaron: "Nuestro padre es Abraham".
> Jesús les dijo: *"Si ustedes fueran hijos de Abraham, imitarían a Abraham. Pero ustedes quieren matarme* por ser hombre que digo la verdad tal como la oí de Dios: *ésta no es la manera de Abraham.* Ustedes hacen lo mismo que hizo su padre". Ellos respondieron: "Nosotros no somos hijos ilegítimos, no tenemos más que un solo padre, Dios".

Jesús les dijo: "Si Dios fuera el padre de ustedes, ustedes me amarían, porque yo salí de él y vengo de parte de él. ¿Por qué no entienden mis palabras? ¿Porque no pueden aceptar mi mensaje?
Ustedes tienen por padre al Diablo, y quieren realizar los malos deseos del diablo: él, desde el comienzo, es asesino de hombres...
Pero les aseguro: El que guarda mis palabras no morirá jamás".
Los judíos le dijeron: "Ahora sí sabemos que eres víctima de un mal espíritu; Abraham y los profetas murieron, y tú dices: *Quien guarda mis palabras jamás verá la muerte.* ¿Eres acaso más grande que nuestro padre Abraham, que murió, al igual que los Profetas? ¿ Por quién te tienes?"
Jesús les contestó: "...Referente a Abraham, el antepasado de ustedes, se alegró al pensar que vería mi día. Lo vio y se alegró".
Los judíos replicaron: "No tienes ni cincuenta años, ¡y dices que has visto a Abraham!" Contestó Jesús: "Les aseguro que antes que Abraham existiera, Soy Yo!"
Entonces tomaron piedras para lanzárselas; pero Jesús se ocultó y salió del templo". (Jn. 8,31-59).

Jesús se identifica con Isaac, hijo de Abraham. Se enfrenta a sus perseguidores que como descendientes de Abraham, sostienen ser hijos de Abraham. Jesús responde, que quien es hijo de Abraham, se tiene que comportar como éste. Sin embargo, ellos quieren matar, aunque Abraham no mató. Por tanto, no son hijos de Abraham: *"Si ustedes fueran hijos de Abraham, imitarían a Abraham. Pero ustedes quieren matarme ...esta no es la manera de Abraham"*. Por tanto, no son hijos de Abraham, sino del diablo: *"Ustedes tienen por padre al Diablo, y quieren realizar los malos deseos del diablo: él, desde el comienzo, es asesino de hombres..."* El asesino es hijo del diablo.

Estas palabras de Jesús revelan su comprensión de la historia de Abraham y del sacrificio de Isaac. No son comprensibles sino en el caso en el cual Jesús considera como fe de Abraham el *no* haber matado a su hijo. Si Jesús ubicara la fe de Abraham en su disposición de matar a Isaac, tendría que haber elogiado a sus perseguidores como verdaderos hijos de Abraham. Sus perseguidores pueden interpretar su propia disposición a matar con esta fe invertida de Abraham, y por tanto, considerarse hijos de Abraham. Jesús no puede hacer eso. Por tanto, imputa la disposición a matar a los hijos del diablo, no a la fe: *"él, desde el comienzo, es asesino de hombres..."* Al interpretar la fe de Abraham como disposición a matar a su hijo, dejan de ser hijos de Abraham y se transforman en hijos del diablo.

Seguir a Abraham significa no matar, es afirmar la vida de todos. Y la vida crea vida. Por tanto, sigue la promesa de Jesús: *"Quien guarda mis palabras jamás verá la muerte"*. Complementa y radicaliza la promesa de vida que el Angel de Dios le hizo a Abraham: "..te colmaré de bendiciones y multiplicaré tanto tus descendientes que serán como las estrellas del cielo y como la arena que hay a la orilla del mar". La vida se crea por la afirmación de la vida. La afirmación de la muerte crea muerte, no vida.

Sin embargo, este reproche de Jesús es respondido por el intento de matarlo: *"Entonces tomaron piedras para lanzárselas; pero Jesús se ocultó y salió del templo"*. Eso recuerda el final de la historia de Abraham e Isaac: "Volvió Abraham al lado de sus muchachos y emprendieron la marcha juntos hacia Bersebá, donde fijó su residencia". Abraham tiene que escaparse después de haberse negado a matar a su hijo. Abraham con su hijo tienen que refugiarse, y Jesús, identificándose con Isaac, lo tiene que hacer porque los hijos de Abraham no actúan como Abraham. Esta vez Jesús encuentra un Bersebá, así como Abraham lo encontró. Después ya no lo encuentra y efectivamente es muerto.

Pero, ¿quién mata a Jesús? No nos dice mucho si contestamos que fueron los hijos del diablo. Tenemos que saber cómo actúan los hijos del diablo. No matan por gusto. El mismo evangelio de San Juan insiste muchas veces en que Jesús es matado en cumplimiento de la ley, que es considerada ley de Dios. La ley mata, y se mata en nombre de la ley. Es importante recordar que ya Abraham salió para sacrificar a su hijo Isaac en cumplimiento de su ley que era considerada ley de Dios. Si Abraham hubiera matado a Isaac, lo habría matado la ley. Pero Abraham se impuso a la ley y la subordinó a la vida. Por tanto, no mató y merecía la promesa de vida. Cuando Jesús es llevado a ser sacrificado, los que lo sacrifican no tienen la fe de Abraham. Tenían aquella fe que es disposición a matar. En esta fe —una inversión de la fe de Abraham— afirman la ley y lo matan.

Esta afirmación de la ley para matar significa que los que lo mandan a matar, lo hacen aduciendo la ley. Las violaciones de la ley de parte de Jesús, según esta misma ley no dan ninguna razón para matarlo. La ley es aprovechada para este propósito, no es su origen. Probablemente, Jesús es matado por haberse identificado con los pobres, es decir, por una razón no confesable. Pero la ley es el pretexto en nombre del cual se procede. Estrictamente hablando, Jesús es matado por ser un buen judío. Es algo que ocurre también posteriormente con tantos cristianos matados por la sociedad cristiana, y que son matados por ser buenos cristianos. Sin embargo, los que mandan a matar sostienen siempre que están cumpliendo con la voluntad de Dios en nombre de alguna ley. La ley, sin duda, deja estos espacios. Se transforma en el medio para matar, en el medio que lleva a la muerte.

Al no tener ningún Bersebá, Jesús acepta ser matado en nombre de la ley. En su muerte se revela la maldad de la ley —la ley como portadora de muerte— y ésta ahora es visible para sus creyentes. Eso es una renovación y radicalización de la fe de Abraham. La salvación que trae la muerte de Jesús, por tanto, no es sacrificial. Está en esta revelación de la maldad de la ley. La ley mató al portador de la vida. Surge una nueva libertad en la tradición de Abraham. Ser libre, es, ponerse por encima de la ley, la libertad es un más allá de la ley y no su cumplimiento en cuanto norma. Libertad es someter la ley —cualquier ley— a la afirmación de la vida del hombre.

En esta línea surge la teología paulina de la ley.

La teología paulina de la ley y el pecado estructural

La teología paulina de la ley refleja todo el impacto que significa para los primeros judío- cristianos el hecho de que Jesús, autor de la vida, fue muerto en cumplimiento de la ley, que es ley de Dios dada para la vida. Todo el pensamiento de Pablo gira alrededor de este problema. Eso vale para Pablo mucho más que para los otros.

Por tanto, Pablo se enfrenta con que el cumplimiento de la ley lleva a la muerte. No se trata simplemente de la ley mosaica. Se trata de cualquier ley en cualquier circunstancia

> En un tiempo, yo vivía sin ley; pero cuando llegó el mandamiento le dio de nuevo vida al pecado, y a mí, en cambio, me produjo la muerte; y se vio que el mandamiento, dado por la vida, me había traído la muerte. El pecado aprovechó la ocasión del mandamiento para engañarme y con el mismo mandamiento me dio muerte (Rom. 7,9-11.)

El texto habla del pecado, pero no se trata de la transgresión de alguna ley. Está en la ley, actúa a través de la ley, usa la ley. Por tanto, actúa a través de la ley, precisamente, cuando se cumple. En la ley cumplida actúa el pecado. Ahora, San Pablo habla de una ley y de mandamientos institucionalizados en estructuras. Es ley vigente, que es la otra cara de una estructura. El pecado opera a través de la estructura y su ley vigente, y no a través de la transgresión de la ley. Este pecado es un ser sustantivado, del cual la ley deriva su propia existencia y que está presente en esta ley. Es un pecado estructural.

San Pablo da el indicador de la acción del pecado a través de la ley: la ley mata ("el mismo mandamiento me dio muerte"). Es reino de la muerte, reino con una ética exigente. Pero a esta ética no la salva el hecho de que sea exigente. Es ética de la muerte. La ética de la ley es presencia de la muerte, porque mata. Si este análisis es cierto, entonces hay pecados en el sentido de transgresiones de alguna ley, y hay pecado, un ser que mata por el propio cumplimiento de la ley. Solamente este pecado puede ser pecado estructural. Es una muerte que se lleva a cabo, afirmando una estructura determinada, y con eso una ética determinada El indicador de este pecado es precisamente la muerte, a la cual lleva la estructura y su afirmación. Pero se trata de la muerte en su integridad, no de lo que se llama la muerte del alma.

Siempre y cuando la afirmación de una estructura y el cumplimiento de una ley lleve a la muerte, actúa el pecado. Cuando el inquisidor quema al hereje en cumplimiento de su ley, actúa el pecado a través de la ley y produce muerte. El inquisidor cumple la ley, no la transgrede. Pero haciéndolo, comete el pecado que a través de la ley trae muerte. Se identifica con el pecado y lo hace suyo. Es pecador sin ninguna transgresión de la ley. Es pecador al identificarse con el pecado estructural. Por supuesto, es él el pecador, no la estructura. Pero lo es al someterse al pecado, que

actúa a través de la estructura. Se hace esclavo del pecado. Eso es pecado, pero ninguna transgresión de la ley. Es el pecado al lado del cual las transgresiones son pecados, casi pecaditos. Esa, por lo menos, es la enseñanza de San Pablo.

Este pecado consiste en el cumplimiento de una ética, que puede ser muy exigente. Puede ser muy sacrificado hacer el mal. Los pecados son fáciles, *el* pecado no lo es. Ir al infierno es difícil, nada fácil. Hay que sacrificarse, hay una ascesis del mal. El pecado estructural exige, tiene normas, condena a aquel que no cumple. Se trata, según San Pablo, de un reino de la muerte. Si se estableciera por transgresiones no sería un reino, sino un caos. El orden afirmado por la ley, él mismo trae muerte. Por eso, el inquisidor suele ser un asceta. Como dice Brecht frente a los dragones del arte chino que representan el mal: su cara revela, qué difícil es hacer el mal. La conquista de América, su evangelización, la colonización, el cobro actual de la deuda externa, todo eso es cumplimiento de una ley a través de la cual actúa el pecado para dar muerte, y los que realizan estas hazañas, pecan por ser esclavos del pecado y por cumplir la ley. Pecan, al identificarse con el pecado estructural.

Pero este pecado tiene una gran diferencia con los pecados. Los pecados son transgresiones, y quien las comete, tiene conciencia del hecho de que está transgrediendo una norma ética. *El* pecado es distinto. La ética lo confirma, pide que se lo cometa. Tiene que hacerlo, porque cualquier ética pide cumplimiento y orienta la conciencia del pecado hacia las transgresiones. Para la ética normativa solamente existen pecados, el pecado como pecado estructural no existe. Como se ubica en el interior de la ética y de su cumplimiento, ésta no puede denunciarlo. Exclusivamente puede denunciar transgresiones. Por eso, el pecado consistente en la identificación con el pecado estructural, se comete necesariamente sin conciencia del pecado. Su propio carácter lleva a la eliminación de la conciencia del pecado. Este pecado se comete con buena conciencia; es decir, con la conciencia de cumplir con las exigencias éticas. ¿Y él que cumple, hasta con sacrificios personales, puede ser pecador? La tesis del pecado estructural tiene que declarar posible esto. Pero entonces, hay pecado sin conciencia de culpa, sin conciencia de pecado. El pecado no puede ser personal, porque el pecado personal presupone conciencia de culpa.

Sin duda, a este mismo pecado se refiere Jesús cuando perdona a sus asesinos porque no saben lo que hacen. Lo que cometen es *el* pecado que consiste en la identificación con el pecado estructural que mata a través de la ley. Matan a Jesús cumpliendo la ley, no transgrediéndola. Matan sin conciencia del pecado. Es la ley que apaga la conciencia de aquel pecado, que mata precisamente a través del cumplimiento de la ley. La esencia de la ley es llevar al cometimiento de este pecado, y lo hace por el cumplimiento mismo de la ley. La ley, al provocar la conciencia de los pecados en sentido de transgresiones, elimina precisamente la conciencia del pecado que se comete por identificación con el pecado estructural. La ley destruye por presentar sus valores como valores absolutos.

A este reino de la muerte, que es el orden de la ley, Pablo contrapone el reino de la vida, que es un más allá de la ley y del orden institucionalizados. El cumplimiento de la ley no lleva al reino de la vida, sino que solamente lo hace el sometimiento de la ley a la afirmación de la vida. Este es el criterio del discernimiento de la ley. La ley prohibe matar. Pero, cumpliéndose esta prohibición, mata. Implícitamente este análisis lleva a la opción preferencial por los pobres como criterio del discernimiento de la ley y del orden. La ley cumplida mata al pobre; éste, por tanto, tiene que ser su criterio de discernimiento y aquél quien efectúa el discernimiento. Aparece una nueva subjetividad que parte del pobre, y una nueva libertad, que está en la afirmación de la vida de todos. Pero la afirmación de la vida de todos necesariamente es una opción preferencial por algunos: los pobres. Esa es la lógica de la crítica paulina de la ley, que posteriormente se hace explícita. Desemboca en un mesianismo del pobre, aunque muy pocas veces hable de él.

La recuperación de lo sacrificial

La crítica paulina de la ley no es sacrificial. Es la toma de conciencia de un hecho que resulta de una catástrofe: el cumplimiento de la ley, dada para la vida, mata al autor de la vida. Eso lleva a reconstruir completamente la relación con la ley y la legalidad: la ley mata. Para no matar, hay que ir más allá de la ley. Pero la fe vence a la muerte. Por tanto, la fe está más allá de la ley y juzga sobre ella. La fe no puede estar en el cumplimiento de la ley.

No obstante, esta posición de Pablo, que se encuentra en continuidad con la visión de la fe de Abraham de parte de Jesús en Juan 8, no es compartida por todos los autores del mensaje cristiano. Mucho más directa es la afirmación de que la fe de Abraham consiste en su disposición a matar a su hijo. La Carta a los Hebreos dice:

> Por la fe, Abraham fue a sacrificar a Isaac cuando Dios lo sometió a prueba. Ofreció a su hijo único, el que era precisamente la garantía de las promesas de Dios, pues Dios le había dicho: 'De Isaac nacerán los que llevarán tu nombre'. Abraham pensaba: Dios es capaz hasta de resucitar a los muertos; por eso recobró a su hijo, lo que tiene valor de ejemplo (Hb. 11,17-19).

La Carta de Santiago dice:

> Hombre tonto, ¿quieres convencerte de que la fe que no actúa no sirve? Acuérdate de Abraham, nuestro padre. ¿No fue reconocido justo por sus obras 'sacrificando a su hijo Isaac en el altar'? Y ya ves: la fe inspiraba sus obras, y por las obras su fe llegó a ser perfecta. De ese modo se cumplió la palabra de la Escritura: 'Abraham le creyó a Dios, y por eso fue reconocido justo'; y fue llamado amigo de Dios (St. 2,20-23).

En ambas citas la fe de Abraham está en su disposición a matar a su hijo. Por estar dispuesto a matarlo, es llamado justo. Matar al hijo es obra de la fe. Quien lo hace, es amigo de Dios. Matar al hijo, ya no es ahora obra de una ley que está en pugna con la fe, negándose la fe al asesinato. Al contrario. El asesinato es la prueba de la fe.

Esto es lo contrario de la tradición paulina, en la cual la fe está en pugna con la muerte y por tanto con la ley (3). Pero de esta otra interpretación de la fe de Abraham, surge ahora toda una comprensión sacrificial de la muerte de Jesús. Eso pasa, por un lado, por la inversión de la crítica paulina de la ley, y por el otro, por la interpretación de la muerte de Jesús según la interpretación sacrificial del sacrificio de Isaac por Abraham.

La inversión de la crítica paulina de la ley por la ideologización de la muerte

El criterio de Pablo frente a la ley está precisamente en el hecho de que ella lleva a la muerte. El pecado está precisamente en esta identificación con el pecado sustantivado, que usa la ley y por tanto la estructura para traer muerte. Este pecado ocurre necesariamente sin conciencia del pecado. Sin embargo, la muerte que el pecado trae, se ve. Por lo menos, se ven los muertos. Se ven los herejes quemados y las brujas quemadas. Se ven las

3. El texto de la Biblia que estoy usando (Ediciones Paulinas,1972, p. 413) da el siguiente comentario: "Parece que Santiago y Pablo sacan enseñanzas opuestas de los mismos ejemplos. Pablo dice: Abraham fue justo por la fe y no por practicar la ley. Mientras que Santiago dice que fueron salvados al poner la fe en práctica. En realidad, al hablar de prácticas, Pablo piensa en los ritos y observancias religiosas de los judíos, que no sirven para salvarse, y afirma que la fe es el principio de toda la vida cristiana. Por el contrario, Santiago, al hablar de prácticas, piensa en las obras que inspira el amor. Y Pablo decía lo mismo cuando escribía en Gál: 'La fe se hace eficaz por el amor' (Gál. 5,6)".
Pero Pablo, cuando habla de la eficacia del amor, no incluye en las obras del amor la de matar a su hijo. Al contrario, incluye el *no* matarlo. Santiago, en cambio, puede considerar una obra del amor matar a su hijo. ¿Y eso no hace diferencia acaso? Santiago piensa en términos del amor por cumplimiento de la ley, mientras que Pablo en términos de la superación de la ley. Por eso llegan a resultados opuestos.
Ciertamente es falso que Pablo, cuando habla de las obras de la ley, piensa solamente en los ritos y observancias religiosas de los judíos, que no sirven para salvarse. Pablo piensa en toda la ley, que pide cumplimiento legal. Además, la ley judía no es simplemente rito religioso. Es la institucionalidad de toda una sociedad concentrada en el templo. Pablo desarrolla su teología de la ley sobre todo en su Carta a los Romanos. Esta se dirige a personas que viven en Roma, entre las cuales debe haber pocos judíos y posiblemente ninguno. Ellos estaban frente a otra ley institucionalizada, que es la ley romana. Sin duda, la crítica paulina de la ley incluye la propia ley romana, que, además, es el fundamento de toda la legalidad moderna burguesa. Hay un miedo evidente de enfrentarse a la crítica paulina de la ley, porque ella implica a nuestra propia legalidad de hoy: es ley que mata.

poblaciones exterminadas por la evangelización de América. Se ven los continentes destruidos por la ley de la propiedad privada llevada por las colonizaciones. Se ven los pueblos destruidos por el cobro de la deuda externa. Se ven los muertos de Nicaragua matados en nombre de la ley del mercado total de los Reaganomics y de la ley de la democracia. Todo eso se ve.

Pero el pecado estructural proyecta la vida en la imagen de estos muertos. Es bueno hasta para ellos, que mueran. La muerte es servicio a la vida verdadera. Con eso se elimina el criterio sobre el pecado. Ya en la muerte de Jesús ocurre esto: es mejor que muera uno, en vez de todo un pueblo. La muerte es transformada en un servicio a la vida. Así lo hicieron los inquisidores. Separaron la vida del alma de la vida del cuerpo, y declararon la vida del alma la vida verdadera. Quemaron a los herejes. Pero lo que quemaron, fue el cuerpo, mientras la vida de las almas se salvaba. Quemar los herejes resultaba un servicio a la vida. La exterminación de las poblaciones de América, la esclavización de los continentes de Africa y América, la colonización del mundo entero con la destrucción de sus culturas, el cobro de la deuda externa hoy, el terrorismo de la contra dirigido por el gobierno de EEUU y financiado por su ayuda humanitaria, todo ello es puro servicio a la vida. Hay muertos, pero no hay muerte. Bien visto, los muertos son signos de la vida. San Pablo puede estar contento.

Pero no lo es. La corporeidad paulina no permite la división del sujeto en cuerpo y alma separados. La vida es vida del cuerpo, y la vida del alma es visible exclusivamente por la vida del cuerpo. Matar el cuerpo es destruir el alma. Ambos resucitarán juntos pero jamás San Pablo concibe un alma que viva sin cuerpo. Sin embargo, el pecado estructural impone esta separación, para poder interpretar la muerte que produce como vida verdadera. Por tanto, la ley y la estructura, al matar, producen vida. Detrás de esta ideologización se esconde el pecado estructural.

Voy a analizar algunos ejemplos de esta ideologización del pecado estructural. El primero será el caso de Bernardo de Claraval, al interpretar la muerte que los cruzados traen consigo al llevar la ley y la estructura del cristianismo medieval a la Tierra Santa:

> Mas los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y por matar al enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria. Además, consiguen dos cosas: muriendo sirven a Cristo, y matando, Cristo mismo se les entrega como premio. El acepta gustosamente como una venganza la muerte del enemigo y más gustosamente aún se da como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún.
> Si sucumbe, él sale ganador; y si vence, Cristo. *Por algo lleva la espada; es el agente de Dios, el ejecutor de su reprobación contra el delicuente.* No peca como homicida, sino - diría yo - como malicida, el que mata al pecador para defender a los buenos. Es considerado como defensor de

los cristianos y vengador de Cristo en los malhechores. Y cuando le matan, sabemos que no ha perecido, sino que ha llegado a su meta. La muerte que él causa es un beneficio para Cristo. Y cuando se la infieren a él, lo es para sí mismo. La muerte del pagano es una gloria para el cristiano, pues por ella es glorificado Cristo". (*Obras Completas*, BAC, Madrid 1983, 2 tomos. Tomo I, p. 503, subrayado nuestro)

La muerte resultante del pecado estructural no es tomada como indicador de este pecado, sino es celebrada. "El soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia", así Bernardo proclama la ausencia de cualquier conciencia de pecado. El soldado de Cristo no puede pecar, matar es la gloria. Comete malicidio, erradica el mal. Para él matar es una obra buena. La muerte del pagano glorifica a Cristo. Cristo tiene en su soldado a su vengador. Muerte es vida, gloria de Cristo. Tiene que haber un cambio sustancial si Bernardo, sin reacción contraria, puede presentar a Jesús, este suave Jesús, alegrándose por la venganza que recibe por los dolores de su crucifixión.

Esta falta de conciencia del pecado, que el propio cristianismo ha promovido, posteriormente se secularizó. Hoy se ha transformado en la violencia institucionalizada y en la violación sistemática de los derechos humanos la cual de parte de un terrorismo estatal que actúa frente al "crimen ideológico" con los mismos argumentos que Bernardo usó. Por tanto, el problema no puede radicar en la secularización, la cual introduce secularmente algo que antes se ha producido religiosamente. Tampoco una vuelta a la religión y menos todavía a la ortodoxia cristiana solucionará el problema, estando esta ortodoxia precisamente en su origen. Hace falta superar estas posiciones, pero hay que ver bien los caminos de superación que puede haber. La tal llamada "pérdida de religiosidad" no explica nada.

Eso es pecado estructural, y toda la fe cristiana ha sido transformada en su función.

Otro ejemplo lo da la teología de la contra en Nicaragua. El obispo Pablo Vega, como presidente de la Conferencia Episcopal de Nicaragua, dijo:

"Hay agresión militar, pero hay también agresión ideológica, y obviamente, es peor matar el alma, que matar el cuerpo" (*Amanecer*, Managua, No. 36-37, p.39). También dice: "..el hombre sin alma no vale nada y sin cuerpo vive (*El Nuevo Diario*, 13.3.86)".

El habla del terrorismo de la contra, que solamente mata el cuerpo, pero no el alma, frente a los sandinistas, que matan el alma, pero no el cuerpo. El dualismo cuerpo-alma es transformado en simple ideologización del terrorismo, que se transforma en arma de esta vida verdadera del alma. Al no matar el cuerpo, los sandinistas son mucho peor que los contras, que solamente matan el cuerpo. El obispo presenta el terrorismo como el medio para salvar la vida de las almas, que es vida verdadera, y en relación a la cual la muerte del cuerpo es irrelevante. Se trata de un hecho lamentable de apoyo de la iglesia al terrorismo.

Tenemos otra vez el hecho de que un pecado estructural se esconde, transformando la muerte que produce en servicio a la vida verdadera.

El último ejemplo se refiere a una argumentación del Fondo Monetario Internacional (FMI). Dice lo siguiente:

> El efecto de las medidas en la base tributaria, por ejemplo, las medidas relativas al impuesto a la renta que aumentan las deducciones tributarias para los grupos de bajo ingreso pero las reducen para los grupos de ingreso más alto, beneficiarían a los sectores pobres. (Estudio del Fondo: "Adjustment Programs for Poverty: Experiences in Selected Countries". Nr.58, Occasional Papers. *Boletín del FMI*, 6.6.1988, p.164).

Esta vez se trata de la ley del mercado, su ética y la estructura del mercado. En nombre de la ley que se cumple, se quita al pobre una parte de los ingresos que tiene para pasarlos a los ricos. Se hace eso, aumentando los impuestos para bajos ingresos y bajando los impuestos para altos ingresos. La ley mata.

Sin embargo, el FMI concluye que esta maldad ocurre en servicio de los pobres. El pecado estructural es encubierto, declarando la destrucción humana que se lleva a cabo un servicio para la vida de los pobres, que son destruidos. Así el FMI se ha transformado en servidor de los pobres. Les quita los subsidios de sus alimentos, los subsidios del desempleo, la salud pública, la educación; les quita todo lo que puede. Pero lo hace para que les vaya mejor. Todo eso es un servicio para la vida del pobre. Y cuando empuja el cobro de la deuda externa, tan destructor para la vida de los pueblos afectados, también lo hace porque eso sirve mejor a ellos mismos. La ideología transforma el genocidio en un acto del amor al prójimo. Pero detrás de la ideología se esconde el pecado estructural, que usa la ley para matar.

De esta manera, ya no se puede percibir ningún pecado estructural. Hay una ley institucionalizada en una estructura. La muerte que produce es puramente aparente, la esencia detrás es servicio a la vida. No es el pecado que, usando la ley, produce esta muerte. La ley ya no mata, sino que produce vida. San Pablo con su teología del pecado es refutado. No hay pecado, solamente existen pecados. Todo se disuelve en transgresiones de la ley, lo que permite tratar todo pecado en términos de una ética simplemente personal e individualista.

Pero con ello la falta de conciencia del pecado se transforma de algo dramático en una farsa. Se habla mucho de la falta de conciencia del pecado. No obstante, en estos términos de una ética individualista se refiere a puras mediocridades completamente irrelevantes, como por ejemplo la falta de conciencia de pecado de parte de aquellos que usan anticonceptivos sin sentir después remordimientos de conciencia. Eso es todo lo que queda. Pero eso esconde el otro hecho, que la falta de conciencia del pecado es realmente un drama de la humanidad, algo que amenaza la propia existencia humana.

La teología de la liberación contrapone al pecado estructural la opción preferencial por los pobres. Es una opción por la vida de todos los seres humanos, porque la vida de todos solamente se puede elegir optando preferencialmente por la vida del pobre. No se trata de otro valor que vuelve a institucionalizarse en estructuras, sino de un criterio sobre todos los valores y las estructuras correspondientes. Orienta al cambio de valores y estructuras en el grado en el cual estos producen la destrucción y la muerte. Como en el pobre se hace visible esta destrucción y muerte, implica la opción preferencial por los pobres.

Pero este criterio es unívoco, solamente si se afirma efectivamente la vida del pobre a partir de su vida corporal y, por tanto, de los elementos materiales para la satisfacción de las necesidades. En el momento en el cual se diluye este punto, la misma opción por los pobres se transforma en una opción por los ricos y en otra ideología más del propio pecado estructural.

Esta inversión de la crítica paulina de la ley abre el paso a la propia interpretación sacrificial de la muerte de Jesús.

La interpretación sacrificial de la muerte de Jesús: el Edipo occidental

La inversión de la crítica paulina de la ley se opera principalmente por la reinterpretación de dos palabras claves de Pablo: carne y espíritu. Son identificados con el dualismo cuerpo y alma y materia y espíritu. Con eso, la teología de Pablo cambia completamente su sentido. Pasa lo que pasó con la historia de Abraham e Isaac. Se lee ahora al revés.

La crítica paulina de la ley deja de ser una crítica de la ley como forma, sea la ley que sea. Se transforma en la crítica de determinadas leyes, es decir, de aquellas que se inscriben en el reino de la muerte, que ya no tiene el sentido que tenía en Pablo. Se le contrapone el reino de la vida, que deja de ser un más allá de la ley, para ser ahora la verdadera ley que se presenta como ley de la vida. Es ley total, de vigencia absoluta, ley de la libertad. En este sentido, Pablo no conoce una ley de la libertad. Cuando usa esta palabra, designa con ella precisamente una posición por encima de cualquier ley institucionalizada.

Con esto puede aparecer ahora la ley burguesa como la finalmente encontrada ley de la libertad, frente a todas las otras legalidades alternativas como ley de muerte. Cuando Reagan habla del reino del mal en Moscú, está solamente repitiendo eso. Efectivamente, la inversión de la crítica paulina de la ley está en la base del propio surgimiento de la sociedad burguesa. Teológica e ideológicamente esta inversión se completa ya en los siglos XI y XII.

Sin embargo, ahora el cristianismo tiene que legitimar una ley institucionalizada. Pero una ley se legitima por el padre que mata a su hijo y que debe matarlo. Porque la ley mata. Eso obliga a una reinterpretación total de la muerte de Jesús. En la tradición de los evangelios y de Pablo, Jesús muere porque se cumple la ley, no por su transgresión. Este criterio

se refiere a cualquier ley y sus institucionalizaciones. Contrapone la fe a la ley para ponerla por encima de ésta.

Dentro de esta visión de Pablo, no se puede legitimar una ley. La ley no es legítima. Al contrario, es un peligro, del cual hay que cuidarse. La ley no da vida, sino que la amenaza.

Cuanto más se legitima una ley en nombre del cristianismo, más hay que cambiar la interpretación de la muerte de Jesús. No puede y no debe haber sido la ley la que lo mató. La ley es legítima —por lo menos la ley de la sociedad cristiana, que considerará todas las otras leyes como leyes de muerte. Entonces, ¿por qué murió Jesús?

La razón que ahora aparece sigue vinculada con la ley. Sin embargo, resulta de una ley legítima, que rige incluso las relaciones internas de la Trinidad Divina. Es la ley del pago de las deudas. Los hombres han pecado, y por tanto, tienen una deuda con Dios. Dios quiere su pago porque es un Dios justo, y la justicia divina es pagar y cobrar todas las deudas. Pero solamente la sangre de su hijo la puede pagar. Por tanto, con su infinito amor, manda a matar a su hijo. Así puede cobrar su deuda. La ley sigue matando, pero se trata de una ley justa, que debe matar. Para que se cumpla, Dios mismo mata a su hijo. La ley mata, pero no hay ninguna fe más allá de la ley que entre en conflicto con ésta. El amor divino es hacer cumplir la ley.

El hijo no tiene ningún escape. Si quiere salvar a los hombres tiene que pagar la deuda, cobrada en una moneda que se llama sangre. No hay ninguna madre que lo proteja ni ningún pastor misericorde que lo esconda, como ocurre con Edipo cuando su padre Layo lo manda a matar. Jesús no tiene eso, ni ningún Bersebá. Pero no lo quiere tampoco. El quiere ser matado, para pagar la deuda. El padre lo manda a matar, y él reconoce este gran acto de amor que es matarlo. Jesús es infinitamente obediente. Ninguna reacción de resistencia, ninguna rabia. Se entrega al padre que lo mata. Es obediente hasta la muerte. La voluntad del padre, de matarlo, la hace suya. Ambos tienen la misma voluntad. Cumple la ley, que es justa, y la cumple con ganas.

Este Jesús es un Edipo perfecto, infinitamente más perfecto que el Edipo griego. Por eso es un Edipo que no mata a su padre. Y ¿por qué lo va a matar? El entiende la razón, que es el cumplimiento de la ley, que es absolutamente justa. La ley justa da el derecho de matar, y exige del asesinado, aceptar su muerte. Aceptarla, es aceptar la justicia. Y Jesús, en su gran perfección, acepta la justicia. Edipo se rebela contra el padre que lo mata. Edipo es un ser débil. El Edipo occidental, de extracción cristiana, no se rebela sino que acepta, dando las gracias al padre. Es fuerte. Por tanto, no hay asesinato del padre.

Además, le va mejor así. Hasta lleva a su madre como esposa con acuerdo del padre. Su madre es madre de todos nosotros. También la Iglesia es madre de todos nosotros. Sin embargo, Jesús toma la Iglesia como su esposa; hay un gran matrimonio en el cielo y su padre asiste. Es mucho más inteligente que Edipo, que accedió a su madre matando a su padre. El

Edipo occidental no. Accede a su madre, —que es nuestra madre, la Iglesia—, aceptando ser matado por su padre y en esta unión total con él.

El Edipo griego es trágico. El tiene que matar a su padre, porque el padre lo mató a él. Pero *no debe* hacerlo, porque su padre es autoridad legítima que merece respeto. Por tanto, cae en una culpa que es su destino trágico, que no puede evitar. El mito lo disculpa hasta cierto grado, aunque toma posición en favor del padre. Por tanto, dice que Edipo no sabía que se trataba de su padre. Indirectamente dice inclusive que ni era su padre. Por otro lado, se percibe la tragedia del padre. No puede sino imponer una ley, la que lo obliga a matar a su hijo. Pero se trata de tragedias, no de procedimientos legítimos(4). El Edipo occidental no asesina a su padre, sino que acepta ser matado por él. Pero por eso, no deja de asesinar. Asesina al padre de la mentira, al demonio. Lo busca por todas partes, para matarlo. Como lo busca, también en todas partes lo encuentra. Lo encuentra en los otros y en sí mismo. Aunque quiera aceptar ser matado, algo se resiste en él y en los otros. En esta resistencia descubre al padre de la mentira, al cual hay que asesinar para poder ser obediente al Dios Padre, que lo mata a él. De Jesús se supone que es el Edipo occidental perfecto, sin resistencias. Se identifica con él, pero no es perfecto. Se resiste. Lucha en contra de esta resistencia, pero pierde la lucha. Por lo tanto, lleva la lucha a un campo en el cual puede ganar. Esto lleva a la lucha con aquellos otros que no aceptan ser matados por el padre, que cumple la ley. Al aceptar ser matado por el padre, se lanza —en vez de lanzarse en contra del padre que lo mata— en contra de aquellos que no aceptan la ley en nombre de la cual el padre los mata. Al no resistir al padre, mata a los hermanos. El Edipo occidental es absolutamente agresivo frente a aquellos que no aceptan la obediencia al padre, hasta la muerte infligida por este mismo padre. A esta sumisión absoluta la llama libertad, y la quiere imponer en todas partes.

4. Que Layo no puede haber sido el padre de Edipo, se deriva del análisis de las dos familias de las cuales generalmente se derivan los héroes arcaicos. Normalmente, la primera familia —en el caso de Edipo, la de Layo— es una familia inventada por el mito. La familia de la cual realmente ha nacido es la segunda. En el caso de Edipo, sería la del rey Polybos de Corinto. Por tanto, Layo no puede haber sido su padre, pero el mito se lo imputa. Hay que saber, por tanto, quién cuenta el mito. En el caso del mito de Edipo, es probablemente Kreon, el hermano de Yocasta, esposa de Edipo. Parece que él es el usurpador que expulsa al legítimo rey Edipo e inventa la historia para justificarse. Habiendo tenido éxito, él escribe la historia y, por tanto, decide lo que es la verdad.
Freud usa este criterio en su análisis de la historia de Moisés en: *Moisés y la religión monoteísta.* Se basa en: Otto Rank, *Der Mythos von der Geburt des Helden.* (El mito del nacimiento del héroe) Lo lleva a sostener que Moisés debe haber sido un egipcio. En el caso de Moisés, la primera familia es judía, y la segunda es egipcia. Por tanto, concluye Freud, Moisés debe ser egipcio. Sin embargo, olvida aplicar el mismo método a la interpretación del mito de Edipo. Entonces resulta que Edipo ha sido el hijo del rey de Corinto, y no de Layo, rey de Tebas. Por tanto, no mató a su padre al matar a Layo.

La ley en cuyo cumplimiento el padre mata al hijo, aceptando el hijo ser matado por el padre, es la ley burguesa, la ley del valor. El Edipo occidental supone que rige incluso en el interior de la Trinidad Divina. Es la ley según la cual Dios cobra una deuda a la humanidad, la cual paga su hijo con su propia sangre. Es la ley más despiadada que jamás haya existido en la historia de la humanidad. Esta ley impone la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús, la que es completada en el siglo XI. Allí aparece la sociedad burguesa, aunque demore todavía varios siglos para imponerse.

Este Edipo occidental arrasa con el mundo. Convierte su sometimiento absoluto a la ley en agresividad absoluta contra la resistencia a la ley. Ha imprimido completamente la estructura del sujeto de la sociedad occidental, que hoy se lanza a destruir la humanidad entera junto con la naturaleza. No es de ninguna manera un fenómeno restringido a los cristianos. Es la estructura misma del sujeto la que está en juego, independientemente de la ideología específica que se adhiere. Para conocerlo, se puede ir a Popper y su *Sociedad abierta y sus enemigos*. Allí el Edipo occidental se ha puesto una chaqueta secularizada, pero sobrevive en estado puro. La secularización no lo afecta. Es ahora, en lenguaje de Reagan, luchador por la libertad. Pero sigue completamente sumiso, y no sueña siquiera con lo que es libertad. No obstante, se trata del tabú mejor protegido de nuestra sociedad. Nos preocupamos mucho del Edipo griego, como si fuera el nuestro. La discusión de nuestro Edipo, sin embargo, se evita precisamente por la insistencia en el griego. Además, cualquier discusión de nuestro Edipo tiene que ser teológica. El tabú se protege al insistir en que la teología no es ciencia, y por tanto, sus discusiones no tienen seriedad. Pero el Edipo occidental no es más teológico que el Edipo griego. Nos parece más teológico solamente porque es el nuestro. En el Edipo griego, lo religioso nos parece pura envoltura. En el Edipo occidental, en cambio, no. Eso demuestra solamente, que estamos inmersos en él, y que el Edipo griego no nos afecta. Ya no tenemos mucho que ver con él, por tanto, lo podemos discutir sin mayores problemas. Que no le concedamos seriedad al Edipo occidental demuestra, precisamente, que se trata de un tabú central de nuestra sociedad. Considerarlo como teológico en el sentido de falta de seriedad, permite seguirlo protegiendo. Pero es un tabú que nos destruye.

La interpretación freudiana

Freud trata el problema del Edipo occidental en el último capítulo de su libro: *Moisés y la religión monoteista* (5). La interpretación que Freud da del complejo edipal, determina completamente su interpretación del Edipo occidental. Freud no descubre el hecho, de que el complejo edipal

5. Sigmund Freud, *Obras Completas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, Tomo III, pp. 3241-3324. El título exacto sería: *El hombre Moisés y la religión monoteísta*. En alemán: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion.*

es circular con dos correspondencias: el asesinato del hijo por el padre y del padre por el hijo. La correspondencia es posible porque el hijo, al ser matado por el padre, se escapa sin conocimiento del padre. Se escapa siempre por la ayuda de su madre, o de una diosa o alguna mujer, que asegura su salvación. Pero directa o indirectamente, es su madre, quién lo salva de la ira del padre, sin que éste lo sepa. La madre lo hace por medio de un hombre, que por sus características no representa la autoridad masculina del patriarcado. Por tanto, es preferentemente un hombre sencillo, por ejemplo, un pastor. En la relación del hijo con la madre se simboliza, por tanto, la libertad por encima de la autoridad de la ley del padre que mata el hijo. Este hace presente esta libertad en su matrimonio con la madre, que es un más allá de la autoridad.

Para Freud, en cambio, existe solamente el asesinato del padre por el hijo. Por tanto, la relación entre hijo y madre es reducida a un deseo sexual completamente privatizado. No aparece una libertad más allá de la ley. Ya el Edipo griego da muy poca importancia al asesinato del hijo por el padre, lo mismo que la referencia a la madre como salvación frente al padre asesino. Con eso revela su toma de posición por el padre en relación al hijo, y en general, su raíz patriarcal. Pero lo menciona. Para Freud, pareciera ni existir.

Cuando Freud analiza el caso de Moisés, busca, por tanto, el asesinato del padre. Pero no lo encuentra, porque realmente ese no es el problema judío. Por tanto, lo construye bastante artificialmente suponiendo un asesinato de Moisés de parte del pueblo, el cual ha sido encubierto pero que en la historia judía vuelve por el retorno de lo reprimido.

Sin embargo, la problemática edipal de la tradición judía es precisamente el asesinato del hijo por el padre, que produce el asesinato de éste por el hijo. Por tanto, al analizar a Moisés, Freud no analiza a Abraham. Para Freud, el sacrificio de Isaac no tiene nada que ver con el complejo edipal. Pero al dejarlo de lado, no puede entender lo que es el problema tanto de la tradición judía como el de la tradición cristiano- occidental. Transforma el Edipo griego en figura universal y en el centro de éste el odio parricida. De esta manera evita toda discusión de la relación padre-hijo con la otra, autoridad-súbdito. La autoridad —la ley institucionalizada— es precisamente el padre, que mata legítimamente a sus hijos.

Al no hacerlo tiene que buscar un asesinato del padre, que no existe, y no logra ver el problema del asesinato del hijo, que sí existe. Cuando busca la razón de la culpabilidad, cuya sensación aparece tan profundamente en la tradición judía, tiene que buscarla en este asesinato del padre, que no existe, y la encuentra en la culpa por un asesinato, que no ocurrió. Por tanto, la construye por el retorno de lo reprimido.

Parece más bien que en el interior de la culpabilidad del pueblo judío, está precisamente el asesinato del hijo. No desde Moisés, sino desde Abraham. Cuando eligen a los de la tribu de Leví como sacerdotes, lo que en Israel significa clase política dominante, por estar dispuestos y matar a hijos y hermanos, se les crea un problema. Tienen un padre, Abraham, que

no mató a su hijo y por eso recibió su promesa de vida. Los sacerdotes, en cambio, son padre-autoridad, que mata al hijo. Las dos posiciones no son digeribles a la vez, pero no pueden borrar ninguna de las dos. Necesitan una autoridad, pero no la pueden legitimar en términos absolutos. Siempre está el padre Abraham que molesta y mantiene la sospecha de que no se debe matar al hijo. Aunque lo inviertan, persiste la ambigüedad. En términos míticos el problema de conciencia es obvio. Han transformado a Abraham, que no mató a su hijo, en un asesino, y a su Dios- padre, cuya voluntad era que Abraham no mate a su hijo, en un Dios que pide matarlo. Han transformado al padre, que no mata su hijo, en una autoridad- padre que lo mata. Pero han dejado las huellas, y la conciencia las revive.

Surge así una autoridad que tiene problemas de conciencia al ejercer su dominación. Afirman como sacerdotes una autoridad que debe matar hijos y hermanos. Pero a la vez, al seguir siendo hijos de Abraham, no lo pueden hacer absolutamente. Surge una autoridad que tiene en su interior el cuestionamiento de su propia dominación. Eso es algo único. Ni en Grecia, ni en Roma, ocurre algo así. Ellos sí tienen una autoridad absoluta, sin dudas de sí misma y sin problemas de conciencia.

Solamente porque la autoridad judía tiene esta espina en su propia conciencia es posible la gran tradición profética. De allí nace un concepto de justicia, que también es único: justicia como derecho del pueblo y no, como en la tradición aristotélica, como preocupación del dominador por no matar la gallina que pone los huevos de oro. Israel conoce un movimiento popular constante ininterrumpido a través de casi un milenio, cuando todo el mundo piensa la autoridad en términos absolutos del padre que mata a sus hijos. Es la única sociedad que tiene historia, que incluye a los dominados. Sabemos lo que han pensado los dominados frente a la dominación, solamente en Israel. De ninguna otra sociedad tenemos alguna información sistemática sobre los dominados. Ni de Grecia, ni de Roma, ni de la era cristiana. Todos destruyeron la historia de los dominados y hoy seguirían haciéndolo, si no se hubiera inventado la imprenta.

Por eso los judíos son malos dominadores. Pocos reyes les resultan. Casi siempre están dominados. Cuando un hijo de David, Absalom, intenta el parricidio, aquel no lo mata. No comete el asesinato del hijo, y retorna Abraham. Eso tiene el mismo significado mítico que tiene el sacrificio de Isaac. Esto no es un dominador de la clase que tienen griegos y romanos. Nunca logran solucionar el problema y desarrollan una culpabilidad que refleja esta incapacidad. Frente a ella, reaccionan con su extremo ascetismo ético que solamente puede profundizar más la culpabilidad. Se trata de una situación admirablemente infeliz.

Cuando a Samuel le piden un rey, contesta:

> Miren lo que les va a exigir su rey: les tomará sus hijos y los destinará a sus carros de guerra o a sus caballos, o bien los hará correr delante de su propio carro... (1 Sm. 8,11).

Samuel, quien dice eso, es miembro de la propia clase dominante. Eso revela una reflexión en el interior de la dominación, que ayuda poco para una sociedad que se quiere imponer a otras o a su propio pueblo. Una sociedad así necesita paz, no guerra. Y siempre aparece la reflexión sobre la autoridad como un padre que mata a su hijo, y siempre la situación abrámica: eso no se debe. Cuando Samuel dice: "les tomará sus hijos y los destinará a sus carros de guerra..", está refiriéndose al asesinato del hijo. Cuando Cíceron está en una situación perecida frente a las tendencias de Roma de pasar a un régimen de Emperadores y Césares, no habla así. Habla en nombre de valores abstractos de la República. Habla como los defensores de la democracia de hoy.

Si la autoridad a los judios no los mata, o solamente lo hace con límites, el odio parricida también tiene límites y no será absoluto. Por tanto, el asesinato del padre no es algo dominante de la tradición judia. No lo es porque se preocupa por lo que le precede, que es el asesinato del hijo.

La conciencia de culpa acompaña este proceso de formación de una autoridad con conciencia. Hay una dominación que invierte la afirmación de la vida en sentido de una administración de la muerte. Pero la afirmación de la vida es precisamente el fundamento de la misma inversión. Existe de nuevo un círculo. La afirmación inmediata de la vida, como se sigue de la historia auténtica de Abraham, tiene que mediatizarse por una ley institucionalizada. La ley del Sinaí hace eso. Pero la ley institucionalizada es administración de la muerte, como lo es toda ley. Pero afirmar la muerte es lo contrario de lo que era la fe de Abraham, en cuyo nombre se partió. Sin embargo, para afirmar la vida eficazmente tienen que hacerlo. Es un dilema sin salida que tiene que crear sentido de culpabilidad, si se lo toma en serio.

La sociedad judía no encuentra solución para el dilema. Para afirmar la vida se amarra siempre más en la ley, de la cual se supone que es una ley dada para la vida. Dios la dio con este propósito. Surge una ley siempre más artificial, siempre más sofisticada. Se espera la liberación del cumplimiento de esta ley, pero cuanto más rigor tiene, menos se puede cumplir. En vez de apaciguar la culpabilidad, la aumenta. Pero la culpabilidad en aumento, empuja a hacer más estricto el cumplimiento de la ley. Pero todo este proceso remite a la dominación misma, que contiene una contradicción en sí que no puede resolver. Al no poder resolverla, empuja hacia el cumplimiento artificial de la ley. Pero este cumplimiento hace siempre más infeliz al hombre.

La crítica paulina de la ley enfoca este proceso, del cual deriva su resultado: la ley mata. El cumplimiento de la ley no redime de la culpa, sino que la profundiza más. Y cuanto más se sigue esta carrera del cumplimiento de la ley, más se transforma a Dios en un padre-autoridad que manda matar. Más aumenta la culpa de haberse alejado del Dios de Abraham, que manda no matar a Isaac. Además, la culpabilidad que produce la carrera del cumplimiento de la ley, es la otra cara de la culpabilidad que produce el hecho de haber invertido al Dios de Abraham y al padre

Abraham, al imputarle una fe que consiste en la disposición de matar al hijo.

Esto mismo se traduce en una visión de su historia, que transforma cada desgracia que este pueblo vive en castigo por esta culpa. Dios los castiga a cada paso. Pero estas desgracias de nuevo tienen que ver con el hecho de que la dominación, que la propia sociedad judía ejerce, es una dominación quebrada en su interior por la espina de la mala conciencia, lo que le quita eficacia en relación a todos los otros. Ellos funcionan mejor en la paz que en la guerra. Pero viven en guerra.

Lo que al pueblo judío le da su rasgo especial y le permite su identidad durante toda una historia, es a la vez lo que le produce esta culpabilidad de la cual no encuentra cómo redimirse.

Freud describe este proceso en los siguientes términos:

> No merecían nada mejor que ser castigados por El, porque no observaban sus mandamientos; la necesidad de satisfacer este sentimiento de culpabilidad —un sentimiento insaciable, alimentado por fuerzas mucho más profundas— obligaba a hacer esos mandamientos cada vez más estrictos, más rigurosos y también más mezquinos. En un nuevo rapto de ascetismo moral, los judíos se impusieron renuncias instintuales constantemente renovadas, alcanzando así, por lo menos en sus doctrinas y en sus preceptos, alturas éticas que habían quedado vedadas a todos los demás pueblos de la antigüedad....Pero dicha ética no logra ocultar su origen de un sentimiento de culpabilidad por la hostilidad contenida contra Dios (*Op.cit.*, p. 3322)

Freud basa su análisis en eso: un sentimiento de culpabilidad por la hostilidad contenida contra Dios. Creo que no corresponde. Para sostener eso tiene que buscar un asesinato inicial del padre, que no puede demostrar nunca. No existe este problema. Lo que existe es la hostilidad del hombre con el hombre, del padre con el hijo. Para la tradición judía es imposible contrarrestar el hombre y Dios. Dios es ofendido cuando se ofende al hombre. Toda la ley se basa en eso. Es para la vida porque asegura la vida terrenal. Y Dios da vida en cuanto da vida terrenal. Toda la ley, y puede ser tan caprichosa como se quiera, tiene su sentido en asegurar la vida terrenal. Violarla no es nunca una ofensa a secas a Dios, sino a los hombres y su vida, y por eso a Dios. Pero vida implica la justicia, que se funda sobre el derecho del otro. Este aspecto pertenece más a la tradición profética. Pero ella puede hacer tradición porque es parte del todo, también de lo sacerdotal, aunque ésta se fije sobre todo en la ley y su cumplimiento.

En la interpretación que Freud da del cristianismo, este problema es más evidente aún:

> ...fue en la mente de un judío, de Saulo de Tarso —llamado Pablo como ciudadano romano—, en la que por vez primera surgió el reconocimiento: "Nosotros somos tan desgraciados porque hemos matado a Dios Padre". Es plenamente comprensible que no atinara a captar esta parte de la verdad, sino bajo el disfraz delirante del alborozado mensaje:

"Estamos redimidos de toda culpa desde que uno de los nuestros rindió su vida para expiar nuestros pecados". En esta formulación, naturalmente, no se mencionaba el asesinato de Dios; pero un crimen que debía ser expiado por una muerte sacrificial, sólo podía haber sido un asesinato. Además la conexión entre el delirio y la verdad histórica quedaba establecida por la aseveración de que la víctima propiciatoria no había sido sino el propio hijo de Dios (*Op.cit.*, p. 3323).,

Si Freud dice: "un crimen que debía ser expiado por una muerte sacrificial, sólo podía haber sido un asesinato", no se sigue que debe haber sido un asesinato del padre. En Pablo, como en toda la tradición judía, no hay ninguna razón para tal conclusión. Pablo dice expresamente que hay un asesinato. Pero no es de Dios, sino de nosotros mismos como hijos. La ley mata a sus hijos al ser cumplida. Cumpliendo la ley, el hombre se mata. Eso es un asesinato. Se lo comete a través de la ley. Pero la ley es el padre. Nosotros, en cuanto autoridad-padre de la ley, nos matamos a nosotros mismos, en cuanto hijos frente a la ley. El problema de Pablo es entonces: si Dios da la ley, ¿es Dios el que nos mata? Y dirá: no es Dios, es el pecado que se aprovecha de la ley, de una ley dada para la vida. No es la voluntad de Dios que nos matemos por la ley. Se trata de un asesinato que ofende a Dios, aunque Dios haya dado la ley. Pero no es un asesinato de Dios, ni del padre, sino del hijo.

Eso sería lo paulino. Claro, hay que interpretar ahora, lo que es el pecado según Pablo. Es la fuerza que hace que la ley mate. En este pecado está actuando el propio pecado original. Tiendo a interpretar éste precisamente por la inversión de la fe abrahámica. Pero no por un acto voluntario, sino como necesidad. Hace falta efectuar esta inversión. Y eso es el pecado original, insertado en la propia naturaleza humana. Es una ruptura interna de esta naturaleza. Si hubiera un asesinato de Dios sería de este Dios abrahámico, en cuanto es sustituido por un Dios identificado con la muerte que da la ley. Se sustituye el Dios, cuya voluntad es que el padre no mate al hijo, por un Dios cuya voluntad es matarlo. Pero no es un asesinato de Dios, sino del hijo.

Freud no puede hacer este análisis. El conoce solamente al protopadre, que es el padre que mata al hijo y al cual el hijo asesina. Pero en la tradición judaica, a la cual pertenece la cristiana, la imagen del padre es doble y contiene los dos padres contradictorios. El segundo aparece para destruir al primero. Pero no lo puede destruir porque lo intenta en nombre del primero. Destruyéndolo lo confirma. Como resultado, muere el segundo, lo que parece un asesinato de Dios. Pero no lo es. No cabe ningún asesinato de Dios. Muerto, regresa. Pero lo hace como el Dios abrahámico, cuya voluntad es que no se mate al hijo. Eso ocurre precisamente hoy nuevamente con la teología de la liberación.

Al cristianismo como religión del hijo, Freud se refiere después:

Es notable la manera en que la nueva religión enfrentó la vieja ambivalencia contenida en la relación paterno-filial. Si bien es cierto que

> su contenido esencial era la reconciliación con Dios Padre, la expiación del crimen que en él se había cometido, no es menos cierto que la otra faz de la relación afectiva se manifestó en que el Hijo, el que había asumido la expiación, convirtióse a su vez en Dios junto al Padre, y, en realidad, en lugar del padre. Surgido como una religión del Padre, el cristianismo se convirtió en una religión del Hijo. No pudo eludir, pues, el aciago destino de tener que eliminar al Padre. *(Op.cit.*, p. 3323)

Vuelve el problema. El cristianismo no se convirtió en religión del hijo, sino que nació como tal. Pero ya el judaísmo es religión del hijo, si Abraham es su padre. Pero volvamos al sacrificio de Isaac. Cuando Abraham bajó con su hijo Isaac del cerro, después de haber rechazado matarlo, ¿es todavía su padre? Ha renunciado a la autoridad. De hecho, ya no es padre. Lo es solamente en un sentido procreativo, biológico. En cualquier otro sentido son ahora hermanos. El padre desapareció, pero no hay ningún asesinato del padre. Surge una figura especial: el padre-hermano.

Si los dos son hermanos, ambos son hijos. Hijos de Dios. Podrían descubrir ahora que Dios tampoco es autoridad. El quiere que no haya autoridad, tampoco autoridad de Dios. Si Dios renuncia a su autoridad, ¿sigue siendo padre? En sentido del creador, sí. Pero también él se transforma en padre-hermano.

Efectivamente, el cristianismo hace eso, pero ya en sus orígenes. Si Jesús es hijo de Dios, el hombre es hermano del hijo de Dios, por tanto de Dios. El Dios-padre, por tanto, es Dios-hermano también. El *Apocalipsis* termina diciendo que Dios al final es "todo en todos", lo que puede significar solamente Dios-hermano. El mismo Jesús llama a Dios *Abba*. *Abba* es un nombre cariñoso del padre, algo así como papá. Es un padre que no es autoridad, sino solamente cariño; es el padre que es Abraham, cuando baja del cerro con su hijo Isaac. Es el padre que quiere a su hijo, y por quererlo no le pega. En cierto sentido, el cristianismo elimina al padre, por lo menos aquel padre al cual Freud se refiere. Pero no lo asesina. La eliminación del padre-autoridad no implica ningún asesinato. Es el descubrimiento del padre que hace desaparecer su autoridad. Si Dios se hizo hombre, el hombre se hizo Dios. No cabe relación de autoridad entre ellos. Son iguales con diferencias secundarias.

De nuevo hay un asesinato. Tampoco es un asesinato del padre. Es asesinato del hermano, que es hombre-Dios. ¿Quién lo asesinó? Pablo contesta que es el pecado que aprovecha la ley. Por la ley es asesinado. Pero, ¿qué es la ley? El padre-autoridad, o todos los hombres en cuanto padres- autoridad. Es el propio pecado original quien lo mata. Con eso es superado el padre-autoridad porque se revela lo que es: padre de mentira. Por eso Pablo puede decir que la muerte de Jesús libera de la ley. Libera del padre-autoridad, que queda en nada y aparece el padre cariñoso, el Abba-Padre, el padre-papá, papito. Este es el padre de Jesús.

Evidentemente, este cristianismo no puede legitimar la autoridad. Es la ilegitimación total de cualquier autoridad. Es subversión pura,

anarquismo. Descubre una libertad más allá de la ley, y que en adelante subvierte a todas las autoridades. Se trata de una esperanza más allá de la ley y más allá de la muerte. Es lo que se espera como nueva tierra. Esta es esta tierra, pero sin la muerte.

Con el cristianismo ocurre algo análogo a lo que ocurrió en la historia judía con el padre Abraham. De hecho es el mismo mensaje, solamente que radicalizado en su sentido universalista y de un más allá de la muerte. Es el mensaje de la libertad que rompe con la autoridad.

Pero cuando la sociedad se cristianiza, este mensaje se invierte para ser institucionalizado. Hay que mediatizarlo por la ley que este mismo mensaje había subvertido. Pero con la ley vuelve el padre-autoridad que mata a su hijo. Eso ocurre desde Constantino en adelante y llega a tener su formulación completa con Anselmo de Canterbury en el siglo XI. Pero se trata de una huella que ya desde el comienzo está en el propio mensaje cristiano.

Todas las preguntas se contestan ahora de otra manera. ¿Quién mató a Jesús? Dios padre mismo, quien querría satisfacción por los pecados cometidos por los hombres y solamente la muerte de su hijo se la podía dar. Del Abraham, cuya fe está en su disposición a matar a su propio hijo en la buena voluntad de cometer este crimen, pasamos ahora a Dios que mata a su propio hijo y cuyo amor está en haberlo matado. Este Dios no es un hombre imperfecto como Abraham, al cual le bastaba la buena intención, sino que es un ser perfecto que lleva efectivamente a cabo el asesinato, y lo hace por amor y exigido por su infinita justicia. Es muy superior a Abraham. La autoridad aparece como nunca en la historia humana. Pero, ¿quién efectivamente cometió el asesinato? Los hombres, al ser soberbios y querer imponer su propia voluntad, al querer vivir en esta tierra por ansia del poder, por maldad, por misterio de iniquidad. Lo que lleva a los hombres a asesinar a Jesús, es todo lo que los hace pecar contra la autoridad, según el punto de vista de la autoridad. Levantarse en contra de la autoridad es su pecado y su razón de matar a Jesús. Matar a Jesús ha sido una rebelión en contra de la ley.

En toda la tradición judía hasta Pablo inclusive, la obediencia a Dios no está en la ley sino en la aceptación de ser libre. Abraham fue obediente al no matar. No en sentido de la ley. La ley lo mandó a matar. Era obediente en sentido de la libertad. No mató y destruyó la ley. Era obediente. Se hizo libre, y eso esperaba Dios de él. Jesús también era obediente a su padre al hacerse libre. Esta obediencia cambia ahora en su sentido. Jesús se hizo obediente al aceptar que su padre lo mataba. Aceptó la ley que mandaba matarlo.

Los hombres lo mataron, precisamente, por no ser obedientes a la ley que era la voluntad del padre de que acepten a su hijo. No se sometieron a la ley a la cual Jesús se sometió obedientemente hasta su muerte, y muerte en cruz. Jesús es un Edipo que no asesina a su padre, sino que acepta ser matado por él sin escaparse. Los hombres que se rebelan contra la ley, lo

matan porque no aguantan la aceptación de ésta. Es la maldad humana que lo mata, y maldad es transgresión de la ley, no cumplimiento de ella. Todos los hombres lo matan porque nadie está exento de esta culpa de transgredir la ley. Hasta nuestros niños, si roban un confite, pegan clavos en el cuerpo de Jesús crucificado.

Para redimir la culpa, hay que confesarla. Pero no solamente confesarla. Hay que hacerse tan obediente a la ley como lo fue Jesús: obediente hasta la muerte. Pero a la ley de Jesús, no a cualquier ley. Y la ley de Jesús es la ley según la cual se paga lo que se debe, así como Jesús pagó a Dios-padre la deuda que la humanidad le debía. Es la ley burguesa, la ley del valor.

El pecado está ahora en la transgresión de la ley, no, como en Pablo, en su cumplimiento. Por tanto, los transgresores de la ley mataron a Jesús. No lo hizo la autoridad que impone la ley. Los que mataron a Jesús se levantaron en contra de la autoridad, de la ley, de la obediencia. Son los soberbios que se quieren poner encima de la ley. En última instancia, sin decirlo, se acusa a la fe de Abraham de haber matado a Jesús; a aquellos que prohiben al padre matar al hijo. El asesinato de Jesús se imputa a la fe de Abraham, que es la misma fe de Jesús. Esta es la inversión.

Por tanto, ¿quién mató a Jesús? Los judíos. Pero detrás hay un drama mucho mayor. Los judíos allí son los representantes de la fe de Abraham, el cristianismo se rebela contra sus fuentes, en contra de sí mismo. Los judíos ya habían invertido la fe de Abraham; pero no la eliminaron. La transformaron en ambigüedad, y con eso la hicieron entrar en el corazón de la dominación, sin destruirla. Este cristianismo la transforma en enemigo mortal, en asesino de Jesús, en lo demoníaco. Y lo hace sumamente transparente al dar al demonio el nombre de Lucifer, nombre antiguo de Jesús. Lucifer es la fe de Abraham transformada en demonio, quien mató a Jesús. La fe es expulsada del cristianismo, y éste resulta entonces capaz de legitimar sin límites a la autoridad, algo que la tradición judía no podía.

Jesús, visto ahora como el hombre que se somete con obediencia infinita a la ley, es identificado con el padre-autoridad que dicta la ley. Pero es más todavía. La relación de los dos en la Trinidad Divina, es la ley. La ley *es*, existe, no es norma voluntaria o artificial o ritual. Está ya en la existencia de esta Trinidad. El Espíritu es el Espíritu de esta ley. Es la ley del cumplimiento de contratos, del pago de la deuda, en su cumplimiento sin falla alguna, perfecto. Ciertamente ahora es muy difícil distinguir entre padre e hijo, y el asesinato del hijo por el padre es un asesinato del padre mismo. Ambos se abrazan en la muerte, y el Espiritu es el fuego que los consume. Lo que, por un lado, es el asesinato del hijo de parte del Dios padre-autoridad, por otro lado, es asesinato del padre de parte de los hombres que matan a Jesús. Un solo acto los une.

El cristianismo no es el desarrollo de una religión del padre hacia una religión del hijo. Es el desarrollo de una religión del hijo a una religión del padre, que sin embargo, nunca puede negar su procedencia de una religión del hijo. El asesinato del padre *es* a la vez asesinato del hijo. Es asesinato

del hijo que implica el asesinato del padre, porque el padre es visto en identidad absoluta con el hijo, que es obediente hasta la muerte a la ley del padre.

Pero el asesinato del padre lo cometieron los que mataron a Jesús. Son todos los que transgreden la ley, y todos la transgreden. Pero el asesinato del hijo de parte del padre es un sacrificio que redime la culpa de aquellos que confiesan haber matado a Jesús, que representa padre e hijo a la vez. Los que no hacen esta confesión son los verdaderos asesinos. Por supuesto, los primeros serán los judíos, por no haber aceptado la voluntad de Dios-padre, de que Jesús sea reconocido como Cristo, después los herejes, las brujas, los árabes, todos los pueblos no cristianizados o mal cristianizados.

Esta inversión del cristianismo va acompañada por un sentido de culpabilidad que arrasa desde la Edad Media hasta hoy a la humanidad. Parece una crisis de culpabilidad mayor de lo que fue la crisis del primer siglo, de la cual habla Freud.

Me parece que tampoco esta vez su origen está en la culpa por algún asesinato del padre. El asesinato del padre, cometido en la persona del hijo, se reprocha a los otros y se les lanza encima para deshacerse de la culpabilidad propia de asesinar a su hijo. Por supuesto, este elemento del asesinato del padre aparece ahora. Pero, creo que detrás de él existe la otra culpabilidad que es mucho peor. Es la culpabilidad por haber transformado la fe de Abraham, que es la fe de Jesús, en el demonio. Pero esta es la culpabilidad por haber matado al hijo, al matar a Jesús, y de haber declarado legítimo el asesinato del hijo. Es la culpabilidad por haber declarado infinitamente legítima la ley.

Todo es preparado para echar esta culpabilidad sobre los otros, y redimir de esta manera la propia. Si los judíos hubieran sido obedientes a la voluntad de Dios, todos estaríamos ya en el paraíso. Por haber sido desobedientes ellos, estamos en este valle de lágrimas. Los judios tienen la culpa de todo, y con ellos los otros que no se han hecho cristianos. Pero el origen es judío. Origen de cualquier hambre, cualquier enfermedad, cualquier guerra, cualquier catástrofe natural. Si hubieran sido obedientes ellos, nada de eso habría ocurrido porque ya estaríamos en el paraíso en el cual estas cosas no ocurren. Incluso cualquier pecado que los cristianos cometen, la culpa la tienen los judíos. Si ellos hubieran sido obedientes, ya no seríamos pecadores.

Pero siendo las cosas como son hay que someter el mundo a la obediencia del padre, que es la obediencia a la ley que es cada vez más la ley burguesa. Si todo está sometido, viene la salvación que los judíos perdieron o nos hicieron perder.

Aparece una agresividad hacia afuera y hacia adentro nunca antes vista, que transforma el universalismo ético del cristianismo en imperialismo universal. También la culpabilidad judía había llevado a una agresividad. Pero la culpabilidad judía era de los judíos, y no la podían imputar a otros. Por tanto, se dirigía en contra de sí mismos por los artificios de su

ascetismo moral. Aparecía la ley que mata. Pero no mata simplemente a los otros, sino que es dirigida en contra de aquél que está sometido a la ley, no en contra de los otros. La culpabilidad cristiana, en cambio, se transforma en agresividad en contra de los otros, de todo el mundo. Aunque se secularice con el advenimiento de la sociedad burguesa, sigue funcionando de la misma manera. Sigue siendo la raíz de la propia sociedad secularizada en cuyo interior sigue operando, aunque ni recuerde estas raíces cristianas. Pero sigue siendo siempre la culpabilidad por haber matado al hijo y eliminado al buen padre, que no quiere que se mate al hijo, en favor de un padre que lo mata.

Freud comenta así:

> Sólo una parte del pueblo judío aceptó la nueva doctrina. Quienes la rechazaron siguen llamándose, todavía hoy, judíos, y por esa decisión se han separado del resto de la humanidad aún más agudamente que antes. Tuvieron que sufrir de la nueva comunidad religiosa —que además de los judíos incorporó a los egipcios, griegos, sirios, romanos, y, finalmente, también a los germanos— el reproche de haber asesinado a Dios. En su versión completa, este reproche se expresaría así: "No quieren admitir que han matado a Dios, mientras que nosotros lo admitimos, y hemos sido redimidos de esta culpa" (*Op.cit.*, p. 3324).

Freud no descubre esta vorágine que resulta del reproche. Esta persecución generalizada que es culpabilidad transformada en agresividad y que se realimenta por los éxitos de la persecución, que nuevamente se transforman en fundamento de la culpabilidad. Lo que resulta es una gran máquina de matar. Se persigue a los que se cree que han matado a Dios. Pero se hace eso para redimir la culpa. Sin la persecución la culpa no es redimida. Persiguiendo se la redime, pero no se logra la redención. Hay que perseguir cada vez más y siempre se incluye a nuevos que hay que perseguir. No se puede descansar. La redención es una ilusión y la actividad de la persecución aumenta la culpabilidad, a pesar de que está destinada a redimirla. Se entra en un proceso sin fin que tiene que ser siempre renovado. Es un Sísifo que no deja tranquilo a nadie, y tampoco a sí mismo. Lo que aparece como redención es el camino a la perdición. Persigue una culpa que no es culpa, y se escapa de lo que es su culpa. Se pierde toda humanidad, pero siempre en nombre de la humanidad. Hoy llega ya a amenazar la existencia de la humanidad y de la naturaleza, pero tiene que seguir insaciablemente. Tiene una culpa que consiste en haber traicionado la libertad, y en búsqueda de esa libertad destruye cualquier posibilidad de reencontrarla. Tiene la culpa de haber matado al hijo, y para redimirse, sigue matándolo.

Ese es el Edipo occidental, que se ha transformado en amenaza del mundo. Freud no ve esta vorágine porque está inserto en ella. Y eso lo lleva a la catástrofe de todo su pensamiento, una catástrofe trágica:

> Adviértase entonces cuánta verdad se oculta tras este reproche. Por qué a los judíos les fue imposible participar en el progreso implícito en dicha

confesión del asesinato de Dios, a pesar de todas las distorsiones, es un problema que bien podría constituir el tema de un estudio especial. Con ello, en cierto modo, los judíos han tomado sobre sus hombros una culpa trágica que se les ha hecho expiar con la mayor severidad (*Op.cit.* p. 3324)

El asesinado tiene la culpa, el asesino no. Freud, escribiendo esto después de haber encontrado refugio en Londres frente a la amenaza de muerte de parte de los nazis que en 1938 ocuparon Viena, les da la razón a ellos. El pueblo judío tiene que expiar una culpa, ese es su resultado. Es un resultado catastrófico, tanto para el pueblo judío como para Freud mismo. Pero también para toda una civilización que se basa en esta persecución insaciable de la culpa propia en los otros. Esta es la civilización occidental, cuya cúspide se llama Auschwitz. Pero incluso la culpabilidad por Auschwitz, esta civilización la proyecta de nuevo en otros para perseguirlos. Reprime su propia culpabilidad para perseguirla en otros y redimirse, persigiendo a sus enemigos. Ya la sociedad occidental que no tiene nada que ver con Auschwitz. Este es producto del totalitarismo, y el mundo occidental es democrático. Hay que perseguir, por tanto, al mundo no democrático, porque en esta mística occidental este mundo es responsable, igual como a los judíos míticamente se les ha declarado responsables de la muerte de Jesús. Hasta a los sandinistas hay que perseguirlos porque están detrás de Auschwitz. Son crucificadores y totalitarios. Hay que exterminarlos para que no haya más Auschwitz (6). Pero la culpa permanece, y no se redime con esta persecución. Sin embargo, hay que seguir persiguiendo. Cualquiera que se oponga a esta sociedad occidental, será responsable. Hay que eliminarlo, extirpar un cancer para que no haya Auschwitz, para que no haya totalitarismo (7). Y con cualquier paso que dé retorno la culpa. Y cuanto más lo hace, más la recrea y más tiene que perseguir a otros. Y por eso precisamente existe el peligro de un nuevo Auschwitz: para que nunca más haya un Auschwitz. Pero incluso después seguirá el Edipo occidental. Esto destruye a la civilización occidental desde adentro, sin ninguna capacidad de tomar conciencia. Así, la legitimación cristiana de la dominación lleva a la perdición.

La teología de la ortodoxia católica actual: el edipo cristiano

Hoy, sobre todo frente a la teología de la liberación, aparece nuevamente una posición teológica extremamente rígida frente a esta

6. Ver: Franz J. Hinkelammert: "Del mercado total al imperio totalitario", en: *Democracia y Totalitarismo*, DEI, San José, 1987, p.200-206, especialmente.
7. Ver: Franz J. Hinkelammert: "La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta", en: *Ibid.*, p.172-180, especialmente.

problemática del edipo occidental. Ella tiene su concepto central en la obediencia frente a la voluntad de Dios-Padre. Habla de la "obediencia perfecta" de Jesús, la cual imita el cristiano (Jan-HendrikWalgrave, "Oración y mística", en: *Communio* Nr. 15, 1986, p.29).

Victor Gambino la describe:

> Es muy cierto que Jesús era 'el hombre para los otros', pero ante todo era el Hijo del Padre, un hijo que no se separaba nunca del Padre, que iba a los hombres, sin abandonar al Padre, que contemplaba y amaba al Padre. La postura de Jesús es clara: de arriba hacia abajo y del centro hacia la periferia, lo que significa: del Padre al hombre, de la obediencia total y del amor incondicionado del Padre como hecho central a la acción en el mundo. (Victor Gambino, "Oración y vida cotidiana", en: *Communio,* Nr.15, 1986, p.14)

La referencia a Jesús como "el hombre para los otros" alude a una famosa expresión de Bonhoeffer. En el texto citado, Gambino la transforma en su contrario. En Bonhoeffer se deriva de esta relación con el otro en la cual Jesús es "el hombre para los otros", lo que es la voluntad del Padre. Gambino le imputa lo contrario: una voluntad *a priori* del Padre es impuesta a las relaciones sociales entre los hombres. Imponer esta voluntad es el servicio a los otros.

Georges Chantraine habla del "misterio del Hijo de Dios y de María-Iglesia". (Georges Chantraine, "La plegaria en su ambiente eclesial". en: *Communio*, Nr.15, 1986, p.37). Jan Ambaum habla de la "Iglesia como Cuerpo y Esposa de Cristo" (Jan Ambaum: Oración comunitaria o personal. Ensayo sobre sus relaciones", en: *Communio*, Nr.15, 1986, p.44). Se trata de una teología edipal, la cual se encuentra explícita en Urs von Baltasar y que aparece también en el actual Papa Juan Pablo II.

La meta es "ser conformes a Cristo crucificado" (Chantraine, p.32). Eso significa identificarse con Cristo en su obediencia perfecta al Padre, hasta aceptar sin rencores y en amor la muerte que el Padre da a su Hijo y a todos sus hijos. Nada humano se deja en el hombre. Ya Bernardo de Claraval saca esta misma conclusión cuando habla del grado más alto del amor para con Dios:

> Que nuestro gozo sea su misma voluntad realizada en nosotros y por nosotros... Todos los afectos humanos se funden de modo inefable, y se confunden con la voluntad de Dios. *¿Sería Dios todo en todos si quedase todavía algo del hombre en el hombre?* (I,341).

Walgrave dice por tanto:

> ... la relación entre Dios y nosotros es una relación entre quien no es nada ni tiene por sí mismo y Aquél que por sí mismo lo es todo y, por tanto, lo tiene todo para dárnoslo (p.18).

Toda la creación para ellos es nada, inclusive el hombre no es nada, aunque sea creado según la imagen de Dios. Nada humano queda en el

hombre, y si quedara, el hombre no sería de Dios. Ser hombre humano y ser de Dios se excluyen mutuamente:

> Para llenarse de Dios es necesario, pues, vaciarse totalmente de sí mismo y de todo apego. ¡Esto es esencial! El hombre, la nada, debe confiar en Dios, que es todo el ser en Sí, como teniéndolo que recibir todo de El, y debe dejar de querer contribuir o de reservar para sí cualquier cosa que proviniera de él y le perteneciera en propiedad. Entonces, vaciado completamente de sí, se llena de Dios. Esta acción de conseguir el vacío no es una acción que deba el hombre realizar antes con sus propias fuerzas para que después Dios pueda llenarle con su gracia. En el lenguaje místico, paradójico, será necesario decir más bien que es Dios el que nos libra de nosotros mismos al mismo tiempo que toma posesión de nosotros. La tarea de nuestra libertad no es otra cosa que un *fiat* mariano (Walgrave, p.24).

Se construye una contradicción completa entre el hombre y Dios, y de parte de Dios, una especie de ocupación militar de tierra quemada del alma del hombre. Este Dios es la muerte que se hace pasar como vida. La deshumanización del hombre se transforma en la esencia de la relación del hombre con Dios. Se trata efectivamente de una deshumanización, que es producto de una fe que consiste en la disposición de matar al hijo.

La crucifixión de Jesús es transformada en el acto en el cual el Padre mata por amor a su hijo. Juan Pablo II en su encíclica *Dominum et Vivificantem* nos dice:

> En el Antiguo Testamento se habla varias veces del 'fuego del cielo', que quemaba los sacrificios presentados por los hombres. Por analogía se puede decir, que el Espíritu Santo es el *'fuego del cielo' que actúa en lo más profundo del misterio de la Cruz.* Proveniendo del Padre, ofrece al Padre el sacrificio del Hijo, introduciéndolo en la *divina realidad de la comunión trinitaria*... El Espíritu Santo, como amor y don, *desciende, en cierto modo, al centro mismo del sacrificio* que se ofrece en la Cruz. Refiriéndonos a la tradición bíblica podemos decir: *él consuma este sacrificio con el fuego del amor*, que une al Hijo con el Padre en la comunión trinitaria. Y dado que el sacrificio de la Cruz es un acto propio de Cristo, también en este sacrificio él *'recibe' el Espíritu Santo* (41).

Este amor es dar muerte. Si eso es amor, cualquier acto inhumano puede ser justificado como acto de amor: es amor como holocausto. Pero, ¿si el cielo es un holocausto, cómo se puede proteger la tierra frente al holocausto? Destruido el cielo, se puede destruir la tierra.

En su viaje a Argentina, el Papa dice a los jóvenes en su discurso del 11 de abril de 1987:

> Me habéis preguntado cuál es el problema de la humanidad que más me preocupa. Precisamente éste: pensar en los hombres que aún no conocen a Cristo... Ver *una humanidad que se aleja del Señor*, que quiere crecer al margen de Dios o incluso negando su existencia. *Una humanidad sin*

Padre y, por consiguiente, sin amor (citado según: Ana María Ezcurra, *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina.* Puntosur Editores, Buenos Aires 1988, p. 157, subrayado nuestro. Este libro contiene un profundo análisis de la ideología del Papa Juan Pablo II y, en general, del conservadurismo católico).

La "humanidad que se aleja del Señor", es una humanidad que asesina al padre. Por eso, como resultado, es una "humanidad sin Padre". Y como se trata de un asesinato del padre, resulta una humanidad "sin amor". Sin embargo, frente a este asesinato del padre el Papa no percibe ninguna otra alternativa que la del hijo, que acepta ser asesinado por el padre. La libertad, con amor, es la obediencia al Padre hasta la muerte en obediencia perfecta. La obediencia es la actitud frente al dictado de ley de parte del padre. Esta ley es externa a la relación entre los hombres. Sobre la ley del divorcio, dice:

> En la base de estos fenómenos negativos está muchas veces una corrupción de la idea y de la experiencia de la libertad, concebida no como la capacidad de realizar la verdad del proyecto de Dios sobre el matrimonio y la familia, sino como una fuerza autónoma... ("Santa misa por la familia", Córdoba, 9 de abril de 1987, según Ezcurra, *op. cit.*, p. 160).

Ahora se opone "la verdad del proyecto de Dios" con la "fuerza autónoma" del hombre. Esta verdad del proyecto de Dios es una fuerza externa a la relación matrimonial, una ley que exige obediencia perfecta. La aceptación de ella está en la disposición de dejarse matar por el padre, que está en la ley. El Papa no tiene ninguna capacidad de captar siquiera el problema de la autonomía humana y hasta de la libertad cristiana. Su libertad es obediencia a muerte a una ley externa. En términos paulinos, es sometimiento al pecado que opera a traves del cumplimiento de la ley. Pero para el Papa, el cumplimiento de la ley y la obediencia a muerte al padre, aunque mate a su hijo, es el fundamento de la sociedad misma:

> No admitir que *el amor conyugal puede y exige durar hasta la muerte,* supone negar la capacidad de autodonación plena y definitiva: equivale a negar lo más profundamente humano: la libertad y la espiritualidad. Pero desconocer esas realidades humanas significa contribuir a socavar los fundamentos de la sociedad. *¿Por qué, en esa hipótesis, se podría continuar exigiendo al hombre la lealtad a la patria, a los compromisos laborales, al cumplimiento de leyes y contratos?* Nada tiene de extraño que la difusión del divorcio en una sociedad vaya acompañada de una disminución de la moralidad pública en todos los sectores. ("Santa misa por la familia", Córdoba, 9 de abril de 1987, según Ezcurra, *op. cit.*, p. 165, subrayado nuestro).

El padre está en: el matrimonio hasta la muerte, la lealtad a la patria hasta la muerte, el cumplimiento de los compromisos laborales hasta la muerte, el cumplimiento de leyes y contratos incluyendo el pago de las

deudas hasta la muerte. Pero no se trata solamente en un sentido temporal de un hasta la muerte, sino también de aceptar la muerte como resultado del cumplimiento de la ley. Esta aceptación es la voluntad del padre frente al hijo, y el amor es la unión del hijo con el padre en la muerte. Rechazar esta aceptación hasta la muerte, es asesinato del padre, pérdida del amor, autonomía humana ilícita. Según el Papa, lo más profundamente humano es: la muerte. Libertad es sometimiento absoluto a la ley, aunque la ley mate.

Esa es la teología conservadora, tal como apareció a partir del siglo XI y que hoy se impone nuevamente como ortodoxia. La continuidad de la ideología liberal con esta teología es evidente. El Papa la expresa cuando habla del cumplimiento de las leyes y de los contratos, que también para los liberales es un cumplimiento a muerte sin ningún derecho humano que se pueda jugar en su contra.

Lo que estas ideologías expresan no es lo más profundamente humano, sino el espíritu de las instituciones que efectivamente es la administración de la muerte. Lo más profundamente humano no es la muerte, sino la vida. Esta vida tiene que relativizar la administración de la muerte, para que el hombre pueda ser libre. Pero ni la ideología cristiana del Papa ni las ideologías liberales pueden aceptar esta relativización de las instituciones y, por tanto, de la ley en función de la vida. No pueden dar cabida a la libertad humana, y por tanto, tampoco, a la libertad del cristiano.

Se trata de un levantamiento del cristianismo en contra de sus propias raíces.

En este sentido, el edipo cristiano tiene una estructura muy simple. El dios-padre mata como sacrificio a su dios-hijo, que se ha hecho hombre. El hijo, en obediencia perfecta, acepta y se somete al padre, identificándose con él en su muerte. Se vacía de su humanidad, que es sustituida por el padre. A través de su muerte vuelve a recuperar la vida a través del padre y en la identidad y consenso con éste accede en relación nupcial a su madre, la María-Iglesia, que como *mater* dolorosa participa pasivamente en este sacrificio entre hombres. Este esquema se impone desde Anselmo de Canterbury.

En la ideología liberal se seculariza. Aparece ahora el padre-propiedad privada, que a la vez es democracia, que mata al hombre, su hijo. Este acepta en obediencia perfecta su muerte, identificándose con su padre-propiedad. Se vacía de sus necesidades materiales, que son sustituidas por sus propensiones de consumo. Sin embargo, aceptando su muerte, el hijo recupera la vida y todas las satisfacciones por la fuerza mágica del mercado, que pone la materia, su madre-*mater*-materia, a su completa disposición en la harmonía de todos los intereses que se realiza en el padre. Este esquema vale desde Hobbes en adelante y se yuxtapone al primero (ver el capítulo II de este libro: *Mercado total y democracia: La democracia y la nueva derecha en América Latina*).

Ambos tienen en común su sentido insaciable de agresividad. La obediencia perfecta exigida es imposible. Sin embargo, el Edipo

occidental lanza su culpabilidad por su no-obediencia en contra de aquellos que no la aceptan. Se lanza con agresividad insaciable en contra de los rebeldes que rechazan la obediencia perfecta, y cuya rebelión considera la causa de todas las insatisfacciones que él mismo sufre a consecuencia de su búsqueda de la obediencia perfecta. Aparece una neurosis inquisitorial que no tiene fin. El Edipo occidental no puede descansar jamás. "Si un día le digo al fugaz momento: '¡Detente! ¡eres tan bello!' puedes entonces cargarme de cadenas, entonces consentiré gustoso en morir". *Fausto*, Primera Parte, Gabinete de Estudios, Editorial Porrúa, México, 1980, p. 27 (Werd ich zum Augenblicke sagen, verweile doch, du bist so schön, dann magst du mich in Ketten schlagen, dann will ich gern zugrunde gehn). Ese es el juramento que Fausto hace a Mefistófeles. La imposibilidad positivamente afirmada de no encontrar satisfacción jamás, es la raíz de este movimiento sin fin.

El mito fundante de la libertad y su transformación en el pensamiento de Nietzsche y del nazismo

El mito fundante de la sociedad occidental es el mito de la libertad frente a la ley. La fe de Abraham es su primera expresión. Sin embargo, la sociedad occidental lo usa como mito fundante negándolo. No lo afirma, sino que lo transforma en el demonio. Por eso, el demonio se llama Lucifer. La sociedad occidental se legitima por la negación violenta de su propio fundamento de libertad, para ubicar lo que llama libertad en esta su negación. Corre persiguiendo la libertad, y de esta persecución recibe su propia sensación de libertad.

La libertad fundante es libertad por encima de la ley, enjuiciamiento de la ley a partir de un más allá de ella. No obstante, la sociedad occidental esta más concentrada en el cumplimiento ciego de su ley —que es ley del mercado— que cualquier sociedad anterior. Como libertad percibe únicamente este sometimiento absoluto a la ley. Su libertad fundante la conoce solamente como amenaza. Amenaza de la utopía, amenaza de la anarquía, amenaza del caos. Cualquier reivindicación de esta libertad fundante, la percibe como demoníaca. No la puede extirpar porque ella misma la reproduce. Pero en su incapacidad de reconocerla, la persigue sin fin y con todos los medios. "Viva la muerte de la utopía", dice Paramio. Pero la utopía no muere porque es el origen de esta misma sociedad que se legitima por su negación. Lucha a muerte en contra de su libertad, de la cual nació, y celebra la muerte de la libertad como su libertad, por fin lograda. Abraham no mató, esa es la espina de libertad que tenemos. Matemos a nuestros hijos y a los hijos de Abraham como sea; esta libertad retorna. Es la trascendencia al interior de nuestra vida real y nadie la puede matar. Pero nuestras instituciones se legitiman por su persecución. No debe haber un sujeto que sea soberano en relación con la ley. Sin embargo, la persecución de este sujeto libre lo hace constantemente resucitar. La persecución, por

esta razón, es impotente. Pero, estando la trascendencia en este sujeto, la negación de la trascendencia produce su constante renacer.

La Bestia persigue a un Lucifer, que no es más que la transformación en imagen de horror de la libertad fundante. A la reivindicación de esta libertad se ha impuesto la imagen luciférica del caos y de la anarquía, de la utopía destructora y de la vida engañosa. Declarándola Lucifer se la persigue, transformando a la sociedad, cuya legitimación es la persecución de esta libertad, en Bestia. Entre Lucifer y la Bestia, la sociedad pierde su libertad teniendo la ilusión de ser la única sociedad libre, portadora de luz, el verdadero Lucifer.

La sociedad occidental pierde su posibilidad de equilibrarse. Tendría que buscar una mediatización entre los polos de la dominación y de la liberación, de la ley y del más allá de la ley. No logró ni enfocar esta tarea. En vez de eso, trata de devorar la liberación por una dominación absoluta y abolir cualquier referencia a un más allá de la ley. Se bate entre Lucifer y la Bestia, y llega a presentar a la Bestia como verdadero Lucifer. Al orientarse por los extremos, no logra siquiera concebir el equilibrio.

Si se excluye esta posibilidad del equilibrio, aparece aquella reacción en contra del edipo occidental que consiste en la negación de la validez del conjunto de liberación y dominación. Aparece a partir de la segunda mitad del siglo XIX, especialmente con la filosofía de Nietzsche. Ella no se vuelca únicamente en contra del mito fundante de libertad, sino que lo identifica con las inversiones de éste. Se vuelca por tanto en contra de ambos. Para la solución del problema no aparece sino la salida de abolirlo. Donde no hay un mito de libertad original, tampoco hay inversión de este mito. Sin embargo, del mito de libertad se deriva el universalismo humanista. Por tanto, la reacción es en contra del universalismo mismo y de la exigencia de la igualdad humana. Esta reacción es tanto más fuerte, cuanto más el universalismo ético y humanista desemboca en las exigencias de los movimientos socialistas.

Se puede resumir esta reacción en: recuperar lo humano por la destrucción del humanismo. Este resultado parece lógico. Si la libertad original y fundante es utópica, luciférica, demoníaca y violenta, su inversión institucionalizada, trátese de la sociedad cristiana, del liberalismo o del socialismo, lo será también. Toda esta libertad en todas sus formas aparece ahora como simple violencia y perversión humana, como utopismo destructor y caótico y el mismo progreso histórico como ilusión fatal. Todo parece ser un irrealismo del cual hay que salir, cueste lo que cueste. Ser realmente hombre, es renunciar a cualquier ilusión de universalismos humanistas y entrar en la lucha por el poder, sin pretensiones más allá de este poder.

Frente a la idea del progreso histórico, se intenta ahora volver a la visión griega de una historia circular y oscilante. Cuando Freud analiza el complejo de Edipo, desemboca ya en esta visión. El padre mata al hijo, el hijo mata al padre, el Papa así sucesivamente hasta la eternidad. Parece ahora lo verdaderamente realista. Nietzsche lo transforma en una nueva

metafísica del eterno retorno: todo ya ha ocurrido y todo volverá a ocurrir. Una vida idílica en la cual el fuerte se coloca arriba y el débil pierde, pero en la cual nadie tiene que reclamar. No se reclama porque es así. Eso parece ser ahora lo realista, la lucha entre enemigos reales que ya no se transforman mutuamente en enemigos ideológicos. Parece ser la vuelta a los griegos y a los romanos (8).

Sin embargo, antes de llegar a esta situación idílica hay que exterminar al universalismo humanista y a sus portadores. En nombre de la salida de la solución del problema surge la forma más agresiva de caer en él: la forma del nazismo. Es el ilusionismo mayor y más destructor: asegurar violentamente un mundo sin utopías e ilusiones. Y este mundo sin ilusiones que se promete, es el mundo sin universalismos humanistas. Se presenta como la recuperación de lo humano por la destrucción del humanismo. Y como este universalismo tiene mucho que ver con sus raíces judías, esta agresividad en contra de él se transforma rápidamente en una agresividad en contra de los judíos. Hay que eliminarlos, para que sea posible este mundo sin humanismo. De ellos vino, con ellos se va. Ellos tienen la culpa de la miseria del Edipo occidental.

Es el levantamiento en contra de Dios y de la humanidad.

Se trata de un levantamiento que se mantiene, aunque el nazismo haya terminado. Llega hoy al límite de la prueba empírica de que el universalismo humanista no es viable. Si la tierra ya no puede sostener a todos los hombres, el reclamo del derecho a la vida de todos los hombres y con eso el universalismo humanista en todas sus formas, pierde su sentido realista. Se transforma en irreal e ilusorio. Cuanto más se destruye a la naturaleza, cuanto más se aumenta el número de seres humanos más se acerca el momento en el cual los hombres ya no cabrán en el planeta. En el día en el cual ya no quepan, el Dios judío y cristiano es refutado. Para que unos vivan, otros tienen que morir. Cualquier reclamo de igualdad humana deja de ser realista, es empíricamente refutable. Para que un hombre viva, este tiene que matar a otro. De esto se sigue: Dios no existe porque dejó de ser posible seguir su mandamiento. Entonces, el universalismo humanista es efectivamente ilusorio, un utopismo sin más. La humanidad se acerca a este momento. Es el regreso de Nietzsche, pero ahora como único filósofo realista.

Si no hay mediación entre dominación y liberación, este es el destino. Es la sociedad occidental *in extremis*. Ganó la lucha con Dios.

El Dios de los pobres

El análisis anterior del Edipo occidental es la puesta al día de la crítica paulina de la ley en relación a la ley fundamental de nuestro tiempo. Esta

8. Ver: Franz J. Hinkelammert, "El concepto de lo político según Carl Schmitt", en: *Democracia y totalitarismo*, págs. 113-132, Editorial DEI, San José, 1987.

ley es la ley del valor, única ley común a las sociedades actuales. Se trata de una ley que dirige hacia fuera, hacia los otros y hacia la naturaleza, aquella agresividad culpable que Pablo analiza como efecto de la ley hacia el sujeto que cumple la ley y que se destruye a sí mismo. Pablo toca sólo marginalmente el problema de la destrucción del otro por la ley (9).

Eso se entiende porque la violencia de la dominación de su tiempo ocurre principalmente de manera directa, y no mediatizada por la ley y la legalidad. La relación del amo con el esclavo es originariamente violenta, y no ocurre por la ley. Esta relación no tiene ley, la destrucción del otro no se debe a ninguna legalidad. La ley del valor, en cambio, crea una opresión mediatizada por la ley. La relación entre el capital y el trabajo asalariado, es una relación legal establecida por la ley. Por tanto, el análisis de la ley necesita tomar ahora en cuenta esta otra dimensión de la destructividad de la ley, que es la destrucción del otro en cumplimiento de la ley. Ahora la violencia en contra del otro ocurre como resultado del cumplimiento de la ley, mientras que en la sociedad de Pablo ocurre sin ley y en una relación directa con el otro.

En la sociedad judía de su tiempo, este carácter de la ley que destruye al otro, es también visible. Jesús la enfrenta constantemente en la discusión sobre el sábado. El sábado es la ley, y Jesús insiste que su cumplimiento tiende a destruir al otro. Por tanto, concluye: El hombre no es para el sábado, sino el sábado para el hombre.

En conjunto, la doble orientación de la destructividad de la ley vía su cumplimiento está a la vista. Sin embargo, la sociedad occidental la ha llevado a dimensiones insospechadas. Además, la percepción de eso ya subyace a toda la tradición judía y su constante conflicto entre el templo y los profetas.

Lo que no encontramos en el mensaje cristiano, es el análisis de la destrucción acelerada del otro y de la naturaleza por la ley del valor o en

9. Ver: Franz J.Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1981. Pablo empieza ya con el análisis de la ley del valor. Pero también en este caso da la mayor importancia a la destrucción interior del sujeto, lo que corresponde de nuevo a la situación que él vive en su tiempo. Dice Pablo en un lugar clave:
"En cambio, los que quieren ser ricos, caen en tentaciones y trampas, una multitud de ambiciones locas y dañinas los hunde en la ruina hasta perderlos. En realidad, la raíz de todos los males es el amor al dinero. Por entregarse a él, algunos se han extraviado lejos de la fe y se han torturado a sí mismos con un sinnúmero de torturas" (1 Tm 6,9-10).
Se trata de la ley del valor. Pero es analizada como ascesis del dinero, que destruye al sujeto de una manera análoga a la ascesis moral de la ley ritual. "Se han extraviado lejos de la fe y se han torturado a sí mismos con un sinnúmero de torturas", se refiere a esta autodestrucción por la ascesis del dinero. Sin embargo, al generalizarse y profundizarse las relaciones mercantiles, siempre más se suma a esta autodestrucción la de los otros. Ahora se podría decir: Se han extraviado lejos de la fe torturando a otros y a sí mismos con un sinnúmero de torturas. Esta es la nueva dimensión de la ley del valor, hoy.

general por la ley. Este proceso acelerado lo encontramos en Pablo, pero limitado a la destrucción del sujeto mismo que aplica la ley en su ascesis, sea ascesis moral o ascesis del dinero. Allí aparece este proceso acumulativo, en el cual la culpabilidad se transforma en agresividad que cumple la ley destructivamente hasta la muerte: la ley mata. Su extensión no la podemos encontrar, porque es resultado del cristianismo mismo en su forma invertida.

Un ejemplo modelo de esta destructividad de la ley que opera a través de su cumplimiento, es el actual cobro de la deuda externa del Tercer Mundo (10). El cobro de la deuda es simple resultado de la ley que se aplica y se cumple. Pero cumpliéndola siembra la muerte en tres continentes. Como es ley que se aplica, el cobrador, que es entre otros el FMI, no tiene ningún problema de conciencia. El aplica la ley, y la ley es para la vida, sin ella no podríamos vivir. La propia actividad del cobro destruye cualquier posibilidad de tener conciencia de la destrucción que este cumplimiento de la ley origina. La ley misma impide la conciencia del pecado y la destruye. Y esta falta de conciencia del pecado hace completamente implacable la destrucción resultante de la aplicación de la ley. Se siembra la muerte en el mundo entero, y la conciencia está tranquila. Incluso cree hacer el bien. ¿Acaso no es buena la ley de pagar las deudas? Y si la ley condena a la muerte, ¿acaso debemos destruir la ley, sin la cual no podemos vivir? Hace falta aceptar sacrificios para que la ley subsista. ¿Qué haremos en una sociedad en la cual no se paguen las deudas? Para mantener estos valores tan claves de la ley, ¿no debemos aceptar sacrificar a algunos? La ley sacrifica, pero los sacrificios que exige redimen a los que sacrifica. Tenemos allí todos los argumentos, en contra de los cuales se dirige la crítica paulina de la ley. Hasta es visible su argumento sobre la muerte de Jesús. Es esta ley que lo mató. Y acaso, ¿no es justa?

No es justa. Por lo menos ese es el inicio del cristianismo. La ley mata y no se debe matar. La ley es el padre que mata a su hijo. Una vez hecha esta extensión de la ley hacia la destrucción del otro, resulta que el hijo es el pobre. La ley es la autoridad-padre que mata al pobre. Pero el padre Abraham no mató, y Jesús fue matado en lugar del pobre. ¿Qué hace ahora el pobre que es matado por la ley? Con su fe Abraham se puede identificar con Jesús, que en la cruz destruyó la ley y en su resurrección se impuso a ella y la sometió a las necesidades del pobre. Ese sería el resultado de la crítica paulina de la ley.

Pero, ¿es cristiano eso? No, no lo es, nos dice el Edipo desde el occidente cristiano. Lo cristiano es pagar la deuda, cumplir la ley. El hombre justo paga lo que debe. Cristo pagó la deuda, y lo hizo con su sangre. Cristo cumplió la ley y aceptó obedientemente la muerte por el padre, que dicta la ley y que es la ley. Por eso es justo. ¿Y el pobre? El debe pagar con su sangre, como Jesús lo hizo. ¿Por qué se queja si Jesús no se

10. Ver: Franz J. Hinkelammert, *La deuda externa de América Latina*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1988.

quejó? ¿Se levanta en contra de la ley? Eso es soberbia, es orgullo, ansia del poder. Que sea humilde, como lo fue Jesús. ¿No es acaso mejor que muera uno, en vez de todo un pueblo? Si a pesar de eso se levanta, asesina a su padre y detesta la sangre de Jesús.

El pobre queda atrapado sin salida, abandonado por Dios. Al pobre - y aquel quien tiene que pagar una deuda impagable, es un pobre - ya no le queda ninguna salida frente a su dominador o acreedor. Toda la tradición anterior mantenía el recurso del pobre a Dios o a los dioses. Frente a Dios su suerte era una injusticia, frente a Dios lo era también el cobro de una deuda impagable. Porque Dios lo protegía, Dios, frente a la prepotencia del poderoso, estaba a su lado. Aunque esta referencia muchas veces haya sido ilusoria o inoperante, seguía siendo un consuelo del pobre. Sin embargo, con la teología de Anselmo, Dios mismo llegó a ser un representante de la ley, y por tanto, del rico y del dominador. Su esencia reproducía lo que estos eran. Aquél al cual están cobrando una deuda impagable con sangre, no puede recurrir a un Dios que igualmente cobra deudas impagables con sangre. Dios lo fue ahora lo mismo que el dominador, su reproducción trascendentalizada y nada más. Lo que el dominador no acepta, este Dios no lo aceptará tampoco. Frente al usurero no se puede lograr clemencia por un Dios que es el Dios de los usureros, que es él mismo un usurero. Al pobre se le cierra el cielo. Está completamente solo, no tiene ningún Dios a su lado. Dios más bien está ahora en contra de él. Y al cerrarse el cielo para el pobre, la tierra se cierra también. El pobre deja de tener derechos, tanto en el cielo, como en la tierra. Esto deja espacio para la sociedad más desconsiderada frente al pobre que jamás haya existido: la sociedad burguesa. El pobre es su condenado, al cual ni Dios le tiene consideración. Su pobreza, su imposibilidad de pagar lo que debe, es culpa; tiene que pagar con sangre. La sangre de Jesús para pagar su culpa de éste frente a Dios su propia sangre para su culpa —su deuda— frente a los otros, encontrando la fuerza para hacerlo en la identificación con la sangre de Jesús. No le queda más que esta mística del dolor: si paga con su sangre sus deudas impagables, tendrá su redención en la otra vida. La redención en esta vida la tienen los que le cobran. El elegido, ya desde esta vida, es aquél que cumple la ley y paga lo que debe y que puede pagarlo. Como la impagabilidad de la deuda es culpa, la capacidad de pagarla es gracia de Dios. Quien lo puede hacer, es un elegido.

Una vez hecha esta identificación del cumplimiento de la ley con la voluntad de Dios, Dios mismo sobra. Nadie lo asesina, él está de más. Nadie lo mató, murió. La abdicación de Dios es la lógica del cristianismo invertido que ha subido al poder. La sociedad se seculariza y se olvida de Dios. Lo deja sobrevivir como adorno de su propia afirmación del poder y como referencia de legitimación de su violencia en contra de sus súbditos en tiempos de crisis. Este Dios ayudó para instalar el poder secularizado; una vez instalado, éste puede renunciar a él sin pelear. El verdadero fundador del ateísmo es el teólogo San Anselmo. El empieza a definir la justicia como el pago de lo que se debe. La introdujo en la esencia de Dios.

Pero si Dios no está más allá de la ley, no hay ningún más allá de la ley. Entonces ella es autosuficiente y puede renunciar a Dios. Y como se trata de la ley burguesa, que no tiene ningún Sinaí para ser proclamada, no hace falta recordar el Sinaí. A partir de una justicia, que es pagar lo que se debe, la ley burguesa se autoproclama. Cuando desaparece el Sinaí, Dios también muere. La autoridad sigue siendo el padre que mata a su hijo, pero el padre deja de ser Dios. Es el poder secularizado. Es la democracia que afirma la ley.

Hasta los pobres olvidan a Dios, que está al otro lado de sus luchas. No obstante, la desaparición del Dios-autoridad que mata a su hijo, lleva al fin a la reaparición del Dios de la libertad frente a la ley, del Dios de la fe. Es en la propia praxis de la lucha de los pobres que se lo vuelve a descubrir. Cuanto más se seculariza y desaparece el Dios- autoridad, más reaparece el otro, que es el Dios que no mata a su hijo. Retorna así el Dios de la fe, porque el Dios-autoridad levantado en su contra, se autoelimina. Es un Dios nihilista, que se devora a sí mismo.

Vuelve el Dios de la libertad frente a la ley, que es el Dios de la vida. Este es el Dios de los pobres, que sustenta el mesianismo del pobre. Es el Dios de la opción preferencial por los pobres. Dios toma la opción preferencial por los pobres, no el poder. La obediencia del pobre consiste en liberarse y oponerse a la ley. La obediencia frente al Dios de la vida pide liberarse e imponerse a la ley, no someterse. La obediencia del poder frente al Dios de la vida, es respetar la opción preferencial por los pobres; no ahogarla en el cumplimiento de la ley. También la opción preferencial es democrática. Pero no se trata de la democracia del sometimiento a la ley, sino del sometimiento de la ley a la vida humana.

No puede haber conciliación con Dios, sin conciliación con los hombres. Y no hay conciliación con los hombres, sin respeto por la opción preferencial por los pobres. El cristianismo del Edipo occidental, en cambio, quiere conciliarse con Dios a partir de las transgresiones de la ley, absolutizando la ley misma. Así se escapa por su individualismo de la opción preferencial por los pobres. Pero se escapa del Dios de la vida para someterse a un Dios de la muerte.

Haciendo eso, crea esta culpabilidad que la ley transforma en agresión al otro. Busca redimir la culpa por la agresión, pero, agrediendo, la recrea. No puede redimirse jamás, porque la culpabilidad es producto de esta agresión que el cree que lo va a redimir. Por tanto, la culpabilidad existe y se hace notar en todas partes, pero no hay conciencia del pecado. Este se ha reducido a simples transgresiones de la ley, y el pecado que actúa a través de la ley, no se puede percibir. La culpabilidad flota sin poder anclarla, sin ser vinculada con su raíz de la cual brota. Como tal es transformada por la ley en agresión en contra de aquellos, que resisten a la ley y se autorreproduce. Se lanza en contra de aquellos que no pueden vivir sin imponer sus necesidades por encima de la ley: estos son los pobres.

Eso crea una desesperación en toda la sociedad, la cual entra en el peligro de autodestruirse. Pero esta destrucción de aquellos que no pueden

vivir sin imponer sus necesidades por encima de la ley, es la propia raíz de esta culpabilidad. No se la puede dominar sin vincularla con su origen. No son las sesiones siquiátricas las que solucionan eso, aunque posiblemente lo alivian. Toda la sociedad tiene que tomar conciencia de este pecado, que es haber destruido al pobre. Este es el origen de la culpabilidad y solamente la conciencia de ello puede amarrar esta culpabilidad y disminuirla, para salirse de esta agresividad obsesiva que la culpabilidad desarraigada ha creado. La opción preferencial por los pobres no tiene que ver solamente con los pobres. No es sólo un problema de un grupo parcial. La sociedad misma no se puede redimir de su culpabilidad, si no acompaña y hace suya esta opción preferencial por los pobres. Donde está en juego la suerte de los pobres, toda la sociedad está en juego. Se trata de aquel problema al cual tradicionalmente en la teología se hace referencia como justificación por la fe.

Pero apenas reaparece el Dios de la vida, de la libertad y de la fe, el Dios de la autoridad se infla de nuevo. El chupa su vida del Dios de la vida, para destruirlo. Vuelve a aparecer hoy como Dios fundamentalista, portador de la destrucción del hombre y de la naturaleza. Pero no tiene otra vida que aquella que le roba al Dios de la vida. Si logra taparlo de nuevo, desaparecerá él también. No da vida, sino que la chupa de otros en esta lucha de los dioses.

Depende de los pobres que el Dios de la vida sea visible. El Dios es su esperanza.

CAPITULO II

Mercado total y democracia: La democracia y la nueva derecha en América Latina

La década de los ochenta en América Latina es una década de democratizaciones. En un gran número de países se sustituyen dictaduras militares anteriores por democracias, convocadas en todos los casos por los mismos aparatos militares que anteriormente habían ejercido el poder dictatorial.

Estas dictaduras militares anteriores habían surgido en las décadas de los sesenta y setenta, que son décadas de 'dictaturialización' de la misma manera como los años ochenta son de democratización. A estas dictaduras militares habían antecedido otras democracias que surgieron en los años cincuenta, que fueron también de democratización. Y a estas antecedieron los años treinta, que fueron de dictaturialización.

América Latina vive olas de democratización y dictaturialización, de las cuales muy pocos países han podido escapar. Hasta cierto grado eso vale para Chile, Uruguay y Costa Rica. Sin embargo, en la pasada ola de dictaturialización, también las democracias de Uruguay y Chile fueron alcanzadas por el fenómeno de las alternaciones entre democracia y dictadura militar.

Estos vaivenes de democracia y dictadura siguen a la dinámica política del continente. Las dictaduras militares se instalan cuando movimientos populistas o de reforma social seria llegan a tener mayoría por los mecanismos electorales democráticos. Surge entonces una reacción contraria que golpea las puertas de los cuarteles y de la embajada de EEUU, argumentando que la democracia está en peligro. Logrado el visto bueno y el apoyo de la embajada —lo que suele ser muy fácil dado el hecho de que el mismo capital extranjero está entre los más interesados en el golpe—, se da el golpe y se destruye el movimiento social que había llegado al poder. Una vez destruido este movimiento, se declara que la democracia ha sido salvada y retorna la ola de democratización.

Estas olas de democracia y dictadura son decididas en una estrecha colaboración entre el gobierno de EEUU (desde los años treinta por lo menos) y las élites locales, sobre todo las élites económicas. El puente entre los dos lo hacen tanto el capital extranjero como los aparatos militares.

Estas olas, según parece, se inician en el gobierno de EEUU. La ola de democratización la anuncia este gobierno públicamente. Las olas de dictaturalización aparecen más bien sin anuncio explícito, aunque indirec-

tamente las declara también este gobierno. Sin embargo, el gobierno de EEUU no las declara unilateralmente. Hay una efectiva alianza entre las élites latinoamericanas y el gobierno de EEUU, cuyo vocero es este gobierno.

La última ola de democratización —la de los años ochenta— fue declarada por el presidente Reagan desde su asunción del poder. Pero ya el presidente Carter la había preparado. Los movimientos democráticos del continente estaban destruidos, y por tanto, se podía volver a la democracia.

En esta última democratización, la democracia es presentada en un sentido instrumental completamente desnudo. Aparece como un instrumento del poder y nada más. En las democratizaciones anteriores la democracia era entendida en un sentido más bien ambiguo. Por un lado, como un proceso social de integración participativa de la población, y por el otro, en un sentido instrumental como un simple conjunto de instituciones por implantar. Si bien el aspecto instrumental prevalecía, no tenía un significado tan unilateral como ocurre hoy.

Este carácter unilateralmente instrumental de la democracia viene ya de esta historia de América Latina, en la cual según décadas se quita y se pone la democracia. La democracia se transforma en un paquete de medidas por aplicar. Es un objeto, como cualquier objeto. En períodos de dictaturialización, este objeto democracia se secuestra y se tiene bien guardado en algún lugar. Y algún día, cuando se democratiza de nuevo, se lo suelta y se aplica. Es un paquete que se lleva en la cartera, que viaja por avión, que se queda secuestrado en Washington, y un día se devuelve y viaja en avión de vuelta. Se quita y se pone.

Este carácter de la democracia en América Latina, es simplemente el producto de esta constante intervención externa en el proceso democrático. Al ocurrir eso no puede darse un proceso básico de democratización, el cual solamente es posible si tiene una continuidad de generaciones. Donde cada dos décadas se pasa de la democracia a la dictadura y de la dictadura a la democracia, este proceso no es posible. Es inevitable que la democracia sea percibida como un proceso simplemente instrumental. Y no solamente de parte de las élites nacionales, también de parte de los movimientos populares y sobre todo, de parte del gobierno de los EEUU. En cuanto que la opinión pública de este país acepta esta instrumentalización de la democracia que hace su gobierno en el exterior, ésta también penetra en el interior de EEUU. Al final, no se conoce más que esta democracia instrumentalizada. Aun en los países donde la democracia es realmente un producto de un largo proceso social, se olvida este hecho y se pasa a la interpretación instrumental de la democracia.

Cuando en la década de los ochenta el presidente de EEUU llamó a la democratización de América Latina, esta misma declaración hacía presente este cáracter instrumental de la democracia. En caso contrario, movimientos populares de América Latina habrían llamado a la democracia. Pero estaban destruidos. No tenían ninguna posibilidad de exigir eficazmente algún proceso democrático. Con sus líderes torturados

y desaparecidos, no tenían voz. Pero el vocero de las élites nacionales es su presidente en EEUU. Por tanto, este declaró la democratización de América Latina. El hecho de la destrucción de los movimientos populares —únicos legitimados para llamar a la democratización— era precisamente la razón de llamar el presidente de EEUU a la democratización de América Latina.

Hoy, EEUU está democratizando América Latina. Lo hace con el largo brazo de sus embajadas y en alianza con los aparatos militares y policiales y las élites nacionales, especialmente las élites económicas. Libertad es la dominación absoluta de parte de estos grupos. Siendo la libertad democrática de la tradición precisamente lo contrario, libertad frente al extranjero, frente al aparato militar y policial y frente a las élites nacionales, la instrumentalización de la democracia invierte completamente su sentido. Surge una democracia desde arriba que democratiza a los pueblos y que se erige sobre un pueblo cuyos movimientos populares han sido destruidos para dar paso a la democracia. Es una democracia que empieza controlando a los movimientos populares, para que no vuelvan a recuperarse. Continúan la línea de las dictaduras militares anteriores con otros medios. Aunque los movimientos populares vuelvan a constituirse, tienen encima la espada de Damocles de la vuelta de la dictadura militar.

La nueva derecha de América Latina afirma la democracia en este sentido exclusivo de instrumentalización. Es heredera de las dictaduras militares de Seguridad Nacional y viene con la vocación de asegurar el esquema de poder originado por estas dictaduras en formas democráticas. Como democracia instrumentalizada, la fe en la democracia es la fe en la salvación por una simple estructura.

La instrumentalización de la democracia se basa en varias medidas puramente institucionales, que se pueden tomar por decreto . La democratización resultante es las más de las veces democracia decretada. Eso se refiere a algunas instituciones básicas, que son la propiedad privada y la totalización del mercado que es declarado productor de libertad, el control de los medios de comunicación por la propiedad privada y la introducción de algún sistema de elecciones. Estas medidas son interpretadas como instrumento de la democracia y de la libertad. La negativa de concederle ningún valor a ningún proceso social de democratización, se manifiesta en el hecho de que la vigencia de la democracia es completamente desvinculada de la vigencia de los derechos humanos.

Por tanto, vamos a tratar estos cuatro puntos: la afirmación del mercado, el control de los medios de comunicación, los sistemas electorales y la desvinculación entre democracia y derechos humanos.

La empresa privada produce libertad: la totalización del mercado

La instrumentalización de la libertad en función de las élites nacionales se expresa muy bien en el lema que usan: La empresa privada produce libertad. En Costa Rica hay empresas que llevan el lema: Aquí se produce

libertad. La libertad se produce como salchichas, igual como la democracia cabe en una cartera y viaja por avión. La empresa y el mercado producen la libertad, y la democracia la administra. La democracia no la produce. Para que haya libertad tiene que admitir que la empresa privada la produce. Y la produce con completo altruismo. La libertad producida la regala gratuitamente a todos, mientras que los otros productos como refrigeradores, salchichas etc., los vende. Pero la libertad, la regala.

Esto nos lleva a la ideología actual del mercado. Cuanto más mercado, más libertad. Cuanto más Estado, menos libertad. La libertad aumenta al someterse el hombre ciegamente a una institución, que es el mercado, y al oponerse con la misma ceguera a otra, que es el Estado. La estructura, en el caso del mercado, hace libre, y en el caso del Estado, esclaviza. Lo que hace libre es la ceguera completa, en un caso a favor, en el otro en contra. La elección entre mercado y Estado no tiene nada que ver con la solución de problemas concretos, sea del hambre, del desempleo, la destrucción de la naturaleza. Al contrario. Mirar problemas concretos es un peligro para la libertad, que es producto de una estructura. Mercado sí, Estado no, eso se repite como un molino de oración. Pero este: Estado no, no se refiere ni al aparato militar ni a la policía. Estos son aparatos que defienden el mercado frente al Estado. Cuanto más fuertes son, más libertad puede producir la empresa privada. De manera análoga, también producen libertad en el grado en el cual defienden al mercado. Lo mismo el gobierno de EEUU. Al defender el mercado produce libertad en América Latina, aunque realice las intervenciones más desastrosas.

La libertad es una institución que se llama mercado. El hombre es libre cuando obedece ciegamente a las leyes de esta institución hasta la identificación completa en la muerte. No debe reaccionar jamás frente a ellas. La institución mercado es *societas perfecta*, es sociedad total. En cuanto estructura, simplemente da libertad. Haga lo que haga el hombre, si lo hace dentro de esta estructura, está bien hecho. Produce libertad y está más allá de la moralidad. Todo lo que sea hecho dentro de esta estructura salvífica es servicio al otro, ejercicio del amor al prójimo.

Pero si una institución es *societas perfecta*, la contraria es *sociedad perversa*. Esta es el Estado que produce lo contrario de libertad, es decir, esclavitud. Cuanto más esta nueva derecha percibe la institución mercado como institución total, infalible, perfecta, más percibe al Estado como amenaza y origen de todo el mal. Este se transforma en el culpable de todo. Como el mercado, *a priori* nunca es culpable de nada, el Estado es transformado míticamente en el culpable de todo. En esta visión el Estado se transforma en un monstruo que está en todo, fuera de nosotros y dentro de nosotros, la gran tentación humana a la perdición. La nueva derecha, tan fijada en el mercado, finalmente se fija todavía más en el Estado. Cae en una fijación completa en el Estado, aunque se trate de una fijación al revés. Por todos lados ve el Estado. Le pasa como a la iglesia cuando se interpreta como *societas perfecta*, lo que es su interpretación como estructura. Le aparece el diablo en todas partes. Todo lo malo lo origina él, porque la

iglesia no lo puede haber hecho, dado lo perfecta que es. Todo se convierte en diablo. Para la nueva derecha, todo lo negativo se convierte en Estado. Hambre, desempleo, destrucción de la naturaleza, todo es puro efecto del Estado. El Estado explica al final todo lo que necesita explicación. Como el mercado no la necesita —el mercado vale *a priori*— toda explicación la da el Estado. Detrás del antiestatismo de la nueva derecha aparece un estatismo completamente al revés. Este se transforma en el Reino del Mal, el cual está arraigado en el interior del hombre y se hace presente afuera. Fuera de nosotros y dentro de nosotros tenemos que luchar en contra de este Reino del Mal.

A eso lleva la lógica de esta metafísica de la *societas perfecta*. Es como una paranoia. Fascinada con esta visión tan clara y evidente del mundo, la nueva derecha se lanza en contra del sendero luminoso. Se lanza como corresponde: con otro sendero. Efectivamente, no son más que otro sendero y posiblemente el peor. Pero lo que hace falta, no es otro sendero, con uno basta. Lo que hace falta es lograr por fin una mediación racional entre mercado y Estado, en la cual la libertad no sea producto de estructuras sino del hombre que se hace presente libremente frente a estas estructuras. (Ver: Hernando de Soto: *El otro sendero. La revolución informal*. Instituto Libertad y Democracia, Lima, 1986).

Hacen falta soluciones, no otros senderos. El control de los medios de comunicación.

Noam Chomsky dijo una vez:

> ...en relación a problemas fundamentales, los medios de masas en los Estados Unidos— a los cuales nos referiremos como a la 'Prensa Libre'— funcionan en buena parte en la manera de sistema de propaganda controlado por el Estado...(...on fundamental issues the mass media in the United States - what we will refer to as the "Free Press" - function very much in the manner of a system of state-controlled propaganda...) (1).

Efectivamente, los medios de comunicación de masas de nuestros países escriben como si hubiera censura, aunque no la hay. Pero para escribir como si hubiera censura, debe haber un control de los medios de comunicación que no es ejercido por el Estado. Pero alguien controla. Para todos es evidente que los medios de comunicación están sumamente controlados, no solamente en EEUU, sino igualmente en América Latina.

Estos medios de comunicación se presentan a la opinión pública como el cuarto poder, al lado de los poderes clásicos del poder ejecutivo, el legislativo y judicial. Sin embargo, estos tres son poderes controlados, por lo menos indirectamente y a veces de forma muy diluida, por los mecanismos democráticos de la sociedad. Este cuarto poder, en cambio pretende controlar al Estado, pero no admite ningún control de parte de él. A

1. Noam Chomsky, Edward S. Herman: *The Washington Connection and the Third World Fascism*, South End Press, Boston, 1979, Vol. I, p. X.

diferencia de los otros poderes, controla, pero no es controlado de una manera parecida.

En los medios no es el pueblo el que controla al Estado. Es más bien al revés: aquellos que controlan a los medios, controlan el Estado. ¿Quién entonces controla a aquellos, que controlan los medios, y por tanto, el Estado? ¿Quién controla a los controladores de los medios?

Quien quiera construir una democraciaa a través de un proceso social, no puede evadir esta pregunta. Sin embargo, se trata de una pregunta que solamente surge en esta perspectiva. Donde la empresa privada produce libertad, los medios privados producen verdad, y por tanto, libertad. Cuando el gobierno de EEUU abrió las emisiones de la Radio Martí desde Miami, no decía que los cubanos deberían conocer el punto de vista del gobierno de EEUU. Decía, que deben conocer la verdad. La verdad es también resultado de un instrumento, independientemente de los contenidos de los mensajes.

Es difícil discutir el control de los medios de comunicación privados, cuando ellos dominan a los medios en general. La discusión tendría que hacerse en estos medios para que tenga amplitud. Pero estos medios no pueden enfocar a sus controladores. Son como las cámaras fotográficas, las cuales pueden enfocar el mundo entero, excepto a sí mismas. El controlador puede controlar solamente si permanece invisible. Por tanto, los medios, al estar controlados, no lo pueden enfocar. Los controladores son como Dios: invisibles y omnipresentes. El resultado es que, practicamente, no existen análisis sobre el control de los medios. Diversos entre sí, forman un frente homogéneo de cara a sus críticos. Forman a este respecto un monopolio que no admite discusión.

Este control ciertamente no lo ejercen los propietarios de los medios. El control no puede ser eficiente, a no ser que sea ejercido también sobre los propietarios de los propios medios. ¿Quién controla entonces?

En nuestra sociedad, donde lo total no es el Estado, sino el mercado, eso lleva a la pregunta: ¿quién financia, compra o subsidia a los medios?

En cuanto los medios de comunicación son privados, no se financian por los consumidores de sus mensajes, es decir, por sus lectores, oyentes o videntes. Ellos son objeto de los medios. Solamente en los medios escritos tienen alguna incidencia financiera por el hecho de que estos medios se compran. Sin embargo, el precio de venta no financia también sino una mínima parte de los medios escritos. Las entradas por venta en los presupuestos de los diarios no suelen pasar más allá del 15 al 20% de las entradas financieras totales. Todo el resto es financiado por el tal llamado *mundo de los negocios*. Este, por tanto, tiene la influencia correspondiente al financiamiento que aporta.

Este financiamiento tiene dos caras y presenta verdaderamente una cabeza de Jano. Por un lado, es compra de espacios en los medios de comunicación con fines de propaganda. No obstante, desde el punto de vista del medio de comunicación se trata de subsidios. No le corresponden costos de producción de parte del medio, pero sí entradas. En su existencia

económica el medio depende completamente de estos subsidios. Para tenerlos tiene que llegar al máximo de consumidores posibles. Pero el número de consumidores no determina estas subvenciones. Para llegar a ellas tiene que atraer el mayor número de consumidores, con mensajes que se muevan dentro de los límites que establecen los controladores.

El que controla es el mundo de los negocios. Este es autónomo y puede cambiar sus subvenciones libremente de un medio a otro. El medio, en cambio, no tiene ni un mínimo de flexibilidad frente al mundo de los negocios. Es miembro de este mundo, pero está sometido a su dinámica. Si no lo respeta, pierde su posibilidad de existir económicamente. Y un medio que no existe económicamente, tampoco existe en otros aspectos.

Por tanto, la posible diversidad de los medios depende completamente de la diversidad del mismo mundo de los negocios. Si este mundo de los negocios se organiza para efectos del control, puede imponer límites sumamente estrechos a la diversidad de estos medios. En América Latina hay muchos casos en los cuales las cámaras de comercio y otras, asumen esta función delegada del control. Sin embargo, aunque no exista tal control organizado, en momentos de crisis, cuando la sociedad se polariza, el mundo de los negocios y con él los medios privados, se orientan a un solo polo, suprimiendo cualquier pluralismo de los medios de comunicación. Funcionan ahora al unísono.

Es interesante a este respecto, la discusión alemana después de la Segunda Guerra Mundial sobre el papel que habían jugado los medios de comunicación privados en el surgimiento al poder del nazismo en los años veinte hasta 1933. Ciertamente, frente a la polarización de la sociedad alemana que se dio en aquel tiempo, los medios se habían concentrado en un solo polo, dando al nazismo la posibilidad de una presencia casi exclusiva en los medios. Después de la guerra, Alemania Occidental estableció el monopolio público de la radio y de la televisión para evitar nuevas polarizaciones de este tipo. La radio y la televisión fueron declaradas públicos, con administración autónoma sobre la base de la participación de los diversos grupos sociales. Pero hoy, cuando también allá aparece la nueva derecha, se privatizan. Aumenta la tal llamada libertad de prensa, pero se pierde libertad de opinión. La nueva derecha está interesada en este control que permite polarizar los medios de comunicación de parte de un solo polo social para controlar a la población. No puede permitir la libertad de opinión, y la sustituye entonces por la privatización en nombre de la libertad de prensa.

Nuevamente, la libertad es transformada en el producto automático de una estructura, en una simple cuestión de instituciones. Lo que los hombres hagan dentro de esta estructura, es completamente irrelevante. Hagan lo que hagan, son libres. Y digan lo que digan los medios, la estructura hace que digan la verdad. Y la verdad os hará libres. Esta estructura da el control de los medios de comunicación a una minoría determinada, la cual se transforma en el dueño tanto de la libertad como de la verdad. Se trata de otra estructura que salva.

El resultado es que sea casi imposible el surgimiento de medios de comunicación en oposición a esta nueva derecha. Ella ejerce el control, y ella presenta la ideología del mundo de los negocios, que entrega el control a esta nueva derecha. La disidencia es casi imposible, mientras que el control asegura que solamente se puedan pronunciar oponiones libres en medios de comunicación igualmente libres.

La democracia controlada y el pluralismo

Hay estructuras que producen la libertad y la verdad. En cuanto estructuras son democráticas, no hace falta democratizarlas. Por el contrario, su constitución es condición para que la democratización pueda ocurrir. Producen la libertad que la democracia administra. Siendo estructuras, pueden muy bien ser creadas por dictaduras. La dictadura es un asunto político, perfectamente compatible con la constitución libertaria de la sociedad. En la visión de la nueva derecha, casi todas las democracias latinoamericanas se basan en una libertad estructural asegurada por las dictaduras de la Seguridad Nacional. La dictadura parece ser un medio eficiente para introducir la libertad en la sociedad. Prepara las bases institucionales encima de las cuales se levanta la democracia. Se trata de la institucionalidad que en el proceso de democratización hace falta salvar, y es lo que se salva.

Pero esta libertad dictatorialmente constituida, quiere dominar también políticamente. Aparece entonces la nueva derecha democrática, la cual se opone a la forma dictatorial de gobierno por lo que impulsa la democratización.

Sin embargo, esa nueva derecha no puede darle contenido a esta democracia. La transforma en un simple formalismo, en una estructura por aplicar. Reduce la democracia a lo electoral simplemente. Pero inclusive este formalismo electoral lo reduce a la administración de una libertad, producida fuera del ámbito democrático por la empresa privada.

Aparecen elecciones que son una competencia en la cual solamente pueden participar —sea como electores, sea como candidatos presentados o elegidos— aquellos que aceptan la libertad. Pero la libertad es producida por la empresa privada en mercados libres. Por tanto, solo pueden participar o resultar elegidos los amigos de la empresa privada, porque solamente ellos aceptan la libertad. Las elecciones están completamente enclaustradas. Antes de efectuar las elecciones, la libertad elige a los votantes y a los posibles elegidos. Esto se expresa por otro formalismo, según el cual en las elecciones pueden participar solamente aquellos que aceptan la competencia por elecciones. Pero eso coincide con lo anterior, porque la nueva derecha está convencida de que aceptar una competencia por elecciones presupone aceptar la libertad producida por la empresa privada.

Aparece la exclusión *a priori* de posibles electores y candidatos, lo mismo que la ilegitimización de ciertos resultados de las elecciones. Pero la que excluye es la libertad misma; y por tanto debe excluir. La exclusión no limita la libertad, sino que la refuerza. Como los excluidos negaron la

libertad, se cumple su propia voluntad al ser excluidos. No querrían ser libres y por tanto no lo son. Al no concederles la democracia la libertad a ellos, respeta su libertad, la cual es, que no haya libertad. Es como con el infierno. El que está adentro, lo está por propia voluntad. Los excluidos son libres porque tienen lo que libremente eligieron: no ser libres.

De esta manera, la nueva derecha regresa al formalismo de la revolución francesa, pronunciado por Saint-Just: "Ninguna libertad para los enemigos de la libertad". Se hace jacobina. La libertad se va restringiendo porque Saint-Just verá cualquier divergencia con él como un ataque a la libertad. Resulta el terror por la virtud, el terror por la libertad, porque al final Saint-Just tiene que cortar todas las cabezas excepto la suya. Pero ésta la cortan otros, y lo hacen también en nombre de la libertad.

Este formalismo retorna con la nueva derecha democrática, esta vez pronunciado por Popper: Ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia. Pero se ha radicalizado. Incluye ahora no solamente actitudes, sino también opiniones. No sólo las actitudes tienen que ser tolerantes, las opiniones también. Y si son tolerantes, son libres. Opiniones que no son libres y tolerantes, no se pueden tolerar. Eso recibe el nombre de cientificidad. Las opiniones tienen que ser científicamente sostenibles.

Pero científicamente sostenibles son solamente aquellas opiniones, que resultan de la aplicación de la metodología de Popper. Esta metodología no se refiere a contenidos, sino únicamente al formalismo de argumentar, es decir, a la estructura del argumento. Si respeta la estructura, es científica, si no la respeta, es metafísica. Pero sólo el argumento científico puede aspirar a la verdad, el metafísico no.

Esta metodología excluye cualquier argumentación con referencia a la totalidad social como metafísica. Sin embargo, no se puede criticar el lema según el cual la empresa privada produce libertad, sino es con referencia a la totalidad social concreta. Por tanto, la ciencia prohíbe criticar este lema. Luego, solamente es científico y tolerable sostener que la empresa privada produce libertad. Posiciones contrarias no se pueden sostener científicamente. Por consiguiente, en nombre de la verdad no las podemos tolerar. Nuevamente, la verdad hace libre.

Resulta otra vez una estructura que asegura la libertad y vocación a la verdad, que como estructura garantiza un pensamiento tolerante, y por tanto, no dogmático. Cuanto más ciegamente se afirma esta metodología, menos dogmático es uno. No obstante, en esto consiste la democracia.

Félix von Cube saca en Alemania esta conclusión:

> 1. Todos los sistemas dogmáticos ... están en contradicción con el concepto de ciencias del Racionalismo Crítico. 2. Todos los sistemas dogmáticos son necesariamente totalitarios. 3. Exclusivamente el concepto de ciencias del Racionalismo Crítico es compatible con una democracia libertaria (2).

2. Citado según Helmut E. Spinner, *Popper und die Pollitik,* München, Francke Verlag, p. 173, nota a .

A los que sostienen lo contrario, les queda únicamente la alternativa: ahorcado o fusilado. El hecho de criticar a este Racionalismo Crítico de Popper, es la prueba de que son totalitarios y ni tolerantes ni democráticos. Por tanto, merecen no ser tolerados porque tolerancia la pueden reclamar sólo los tolerantes. En Chile y Uruguay, las dictaduras totalitarias de Seguridad Nacional les pusieron esta alternativa y trataron a Popper como filósofo de su corte. No se equivocaron. El Racionalismo Crítico es la prohibición más total de la crítica que jamás haya habido en la historia humana.

Resulta un gran automatismo estructural de la producción de libertad y de una verdad que hace libre, que cubre la sociedad entera. La nueva derecha lo asume. La libertad la produce la estructura del mercado con sus empresas privadas. La verdad la produce la estructura de los medios de comunicación, en cuanto es controlada por la propiedad privada. La democracia la produce una estructura de elecciones, la cual asegura que la libertad producida por las empresas privadas sea el límite de la legitimidad de los resultados electorales. La cientificidad es asegurada por una estructura argumental que excluye, por su estructura misma, cualquier resultado crítico al lema según el cual la empresa privada produce la libertad. El hecho de que la humanidad conozca hoy por fin esta estructura tan maravillosa, se lo debe a la ciencia. La ciencia moderna lo reveló. La magia de la estructura se une con la magia de la "ciencia moderna".

Se trata de un circuito perfecto, que a la vez es perfectamente tautológico. Es un gigantesco solipsismo de la propiedad privada y nada más. Sin embargo, a la nueva derecha democrática la hace feliz. Su poder ilimitado es protegido por él y permanece invisible como Dios mismo.

La política desaparece completamente. Es sustituida por la simple aplicación de recetas tecnológicas. Los problemas concretos no tienen que ver con la política. Esta es simple aplicación de tecnologías para asegurar estructuras, cuyo automatismo mágico soluciona los problemas concretos. Por tanto, frente al reclamo de la solución de problemas concretos, la respuesta es siempre abstracta: reforzar las estructuras que producen libertad y que aseguran a la postre, mágicamente, todos los problemas de la humanidad. No pensar, aplicar.

No obstante, a todos se les exige, con el poder en la mano, aceptar esta paranoia. Pero a la vez los de la nueva derecha se creen los únicos realistas, mientras todos los otros se mueven entre ilusiones. Es como el siguiente cuento: La bruja envenenó la fuente del pueblo, de la cual todos tomaron agua. Todos enloquecieron. Excepto el rey que no había bebido. El pueblo sospechaba de él y lo buscaba para matarlo. El rey, en apuros, también bebió y enloqueció. Todos lo celebraron, porque había entrado en razón.

El utopismo de la nueva derecha y los derechos humanos

Esta magia estructural, detrás de la cual se esconde el poder absoluto de una pequeña minoría, expresa solamente que en forma extrema el

utopismo liberal tradicional. Cuando Mandeville dice: "Vicios privados, virtudes públicas" o Adam Smith habla de la "mano invisible", se refieren a una estructura de mercado a la cual se imputa esta capacidad mágica de actuar automáticamente en favor del interés común. Aparece siempre este gran utopismo, el cual promete la solución de todos los problemas concretos como efecto de una simple afirmación de una estructura. Todos los problemas de la humanidad referentes al conflicto de los intereses de unos y otros y la contradicción constante entre egoísmo y altruismo, amor a sí mismo y amor al prójimo, se solucionan por un golpe de mano al introducir la estructura del mercado. Lo que toda la humanidad no supo solucionar, ahora una simple estructura lo soluciona. Es el utopismo de la gran armonía.

Como todo utopismo, también este es falso. La realidad del mercado no corresponde a la esperanza mágica. Por tanto, para insistir en el utopismo hay que reprimir cualquier forma que haga visible la falta de armonía de los intereses. El mercado no armoniza y no soluciona los problemas concretos ni permite su solución adecuada. Sin embargo, el utopismo liberal insiste en la armonía automática producida por el mercado. Por consiguiente, tiene que imponer la armonia por la fuerza y acallar la resistencia. De la insistencia en la abstracción de la armonía nace la violencia, que la impone. El Estado recibe la función de ejercerla. Lo hará en nombre de la democracia.

Aparece ahora otro utopismo que encubre al anterior. Se trata del utopismo de la democracia dialogante en la cual todos dialogan entre sí, y pueden hacerlo, porque sus intereses ya no chocan. El mercado los ha armonizado, y por tanto, el libre diálogo entre los hombres por fin es posible. Ser democrático es discutir sin que florezcan conflictos de intereses. Ya no hace falta chocar, todos se entienden. Y se pueden entender porque los conflictos de intereses están resueltos. En esta democracia dialogan almas puras, ángeles sin cuerpo, sin chocar jamás.

Este utopismo de la democracia dialogante permite ahora determinar al malo. Es aquél que rompe este consenso producido por la armonía de los mercados y transforma el diálogo entre almas en una confrontación de intereses conflictivos. Pero esta democracia sostiene que no hay intereses conflictivos, la magia del mercado los armonizó. Si a pesar de eso son presentados intereses conflictivos, hay maldad, conjura en contra de la libertad, mala voluntad, ansia irracional del poder. Por tanto, es demonizado. Ocurre algo que para estos ideólogos de la armonía es completamente inexplicable. Su reacción será defender la democracia.

Por medio de estos utopismos se desvinculan democracia y vigencia de los derechos humanos, desvinculando toda esta estructura de pretendida producción de la libertad de la reivindicación de estos derechos. La ideología de la nueva derecha lo hace, afirmando que las estructuras mismas son la presencia de los derechos humanos. No admite una relación entre sujeto y estructuras, ni una reivindicación de los derechos humanos frente a estas estructuras. La única política de derechos humanos que

percibe, es precisamente la identificación ciega del sujeto con la estructura y el sometimiento ciego a ella. La desvinculación de los derechos humanos mantiene, por tanto, una afirmación verbal de ellos. Pero esta afirmación niega ella misma estos derechos.

Cuando los derechos humanos se identifican con la estructura, ya no se los puede reivindicar. Desaparecen, a pesar de que se siga hablando de ellos. Cuando, por ejemplo, Hayek insiste en que la justicia es el mercado y que su reclamo frente a éste no tiene ninguna legitimidad, entonces la justicia ha sido negada aunque se siga hablando de ella. Lo mismo ocurre ahora con todos los derechos humanos. Al ser identificados con la estructura, su reclamo es un reclamo por una estructura determinada. Consiguientemente, ya no se puede reclamarlos frente a esta estructura.

Seguir reclamándolos frente a esta estructura, es visto ahora como simple demagogia. La estructura, al reprimir tales reclamos, lo hará en nombre de los derechos humanos. Los viola en relación a aquellos que los reivindican, porque tiene que defenderlos en su identificación con esta misma estructura. Precisamente el utopismo de la estructura permite esta transformación. El utopismo declara precisamente esta identidad de la estructura con el destino de la humanidad, lo que incluye el reconocimiento de los derechos humanos. Cuanto más total es el utopismo, más total la negación del reclamo de los derechos humanos frente a la estructura. Las mayorías producidas en los límites de la vigencia de la empresa privada, que produce libertad, legitiman ahora la violación ilimitada de los derechos humanos de aquellos que los reclaman frente a la estructura, como un derecho de sujetos humanos que exigen su cumplimiento concreto hoy y aquí, en vez de una promesa utopista de algún destino humano total.

Las mayorías pueden ahora legitimar cualquier violación de los derechos humanos. Cuando la estructura es como tal el portador de los derechos humanos, estos derechos dejan de existir. Todo es posible. La legitimación democrática es ahora la legitimación automática de un esquema de poder tautologizado. Si las estructuras están consolidadas, todo está consolidado. Lo que hace falta es únicamente, seguirlo consolidando para el futuro también. La referencia a la mayoría tiene solamente la función de legitimar una política del poder, sin ninguna consideración de los derechos humanos.

Efectivamente, la democracia de la nueva derecha se ha emancipado de todos los límites que la tradición democrática establecía para el ejercicio del poder.

Cuando EEUU invadió a Granada, esta invasión fue presentada como democráticamente legitimada. El presidente de EEUU, quien la ordenó, es un presidente democráticamente elegido y las encuestas publicas de EEUU demostraban que la mayoría de la población estadounidense la apoyaba. Por tanto, la invasión era democrática. Detrás se jugaba la otra legitimación: la invasión se realizó para imponer la estructura de una libertad producida por las empresas privadas. Evidentemente, una

consideración de derechos humanos no cabe. Fueron los derechos humanos identificados con una estructura que invadieron. Los que defendieron a Granada, eran rebeldes frente a los cuales los derechos humanos no valen. El derecho humano obliga a aceptar la invasión e imponer empresas privadas. Quien no lo acepte, ha salido del ámbito de la vigencia de los derechos humanos. Este mismo raciocinio se repite en el caso de Nicaragua. Lo que digan los nicaragüenses, no tiene nada que ver.

En el enfrentamiento televisivo entre los dos candidatos a la vicepresidencia en EEUU del 9 de octubre de 1988, el candidato republicano Dan Quayle atacó al candidato demócrata LLoyd Bentsen por su oposición a la invasión de Granada, insistiendo en que fue apoyada por un 85% de los estadounidenses y añadió:

> Nosotros transformamos un país comunista en uno no comunista.. El gobernador de Massachusetts (Bentsen) simplemente está fuera de la posición de la mayoría de los norteamericanos. (*La Nación*, San José, Costa Rica, 6.10.88).

Como el 85% la apoyó, la invasión está democráticamente legitimada. Si alguien se opone, deja de ser democrático. De esta manera, ningún derecho humano limita a la mayoría, a condición de que ella esté de lado de la empresa privada.

Pero mucho más se puede legitimar democráticamente. La misma tortura cabe aquí. Cuando en Uruguay, en 1968, los Tupamarus mataron al estadounidense Mitrioni, salió a la luz un escándalo mucho mayor que este asesinato. Fue el hecho de que el gobierno democrático de EEUU había mandado especialistas en tortura declarados como asesores de desarrollo al gobierno democrático de Uruguay, para preparar con conocimientos técnicos adquiridos en Vietnam a los torturadores del gobierno uruguayo. No había tribunales, ni en EEUU ni en Uruguay, donde denunciar el hecho. Se trataba de una tortura democráticamente legitimada, porque gobiernos indudablemente democráticos la aplicaron para asegurar esta libertad que produce la empresa privada . Apareció una crítica al procedimiento de los Tupamarus, pero la opinión pública no se escandalizó frente al hecho que estos gobiernos democráticos prepararan torturadores. Democracia y tortura habían llegado ya a ser consideradas compatibles. Se trata de un proceso lógico. Cuando los derechos humanos son la estructura, para la defensa de la estructura no valen esos derechos.

De esta manera, las mayorías legitiman la violación de los derechos humanos. Pero, inversamente no pueden legitimar la defensa de los derechos humanos frente a la estructura. Si lo hacen, son declaradas ilegítimas por la razón de que la estructura es el respeto a los derechos humanos. De nuevo, la tautologización es perfecta. Las mayorías son legítimas si aceptan la violación de los derechos humanos en nombre de la estructura, e ilegítimas, si defienden esos derechos humanos frente a estas estructuras mágicas.

Hannah Arendt, temía ya desde muy temprano este desarrollo de la democracia hacia la compatibilización con el terrorismo del Estado:

> Porque resulta completamente concebible, y se halla incluso dentro del terreno de las posibilidades políticas prácticas, que un buen día una Humanidad muy organizada y mecanizada llegue a la conclusión totalmente democrática —es decir, por una decisión mayoritaria— de que para la Humanidad en conjunto sería mejor proceder a la liquidación de algunas de sus partes. *(Los orígenes del totalitarismo*,Taurus, 1974 (1a. edición en inglés, 1951), p. 378)

En estos términos, incluso el suicidio colectivo de la humanidad es democráticamente legitimable.

De esta desvinculación entre democracia y derechos humanos resulta la posibilidad de compatibilizar democracia y terrorismo del Estado. En América Latina existen ya varias democracias de este tipo. El terrorismo del Estado se transforma en la base legítima para asegurar una democracia utopista completamente identificada con la libertad que las empresas privadas producen. La misma democracia llega a ser totalitaria. No le falta el Gulag. Está en los barrios miseria de las grandes ciudades del Tercer Mundo. Eso ocurre siguiendo una lógica profunda que Hannah Arendt describe así:

> El cientifismo de la propaganda de masas ha sido tan universalmente empleado en la política moderna que ha llegado a ser interpretado como un signo más general de la obsesión por la ciencia que caracterizó al mundo occidental desde el desarrollo de las matemáticas y de la física en el siglo XVI; de esta forma, el totalitarismo parece ser exclusivamente la última fase de un proceso durante el cual la 'ciencia' (se ha convertido) en un ídolo que curará mágicamente todos los males de la existencia y que transformará la naturaleza del hombre (Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 431, ella cita a Eric Voegelin).

La lógica de las mayorías: el derecho a la vida de todos

Para que los derechos humanos tengan relevancia, tienen que ser ubicados en la relación del sujeto humano con la estructura social, relativizándola. En caso contrario, en nombre de los derechos humanos se viola a esos mismos derechos. En esta relación surge la libertad, la cual jamás puede consistir en la identificación ciega con una estructura.

Esto excluye que la política pueda ser sustituida por reglas técnicas por aplicar, que se vinculan siempre con utopismos abstractos que celebran los efectos mágicos de la tecnología social y que encubren la violencia que se ejerce para poder imponer estas reglas técnicas abstractas.

La política tiene que referirse a esta relación del sujeto con la estructura, en la cual el sujeto humano exige la satisfacción de sus

necesidades vitales en toda su amplitud. Eso no excluye reglas técnicas —ni siquiera las reglas técnicas que le gustan tanto a la nueva derecha—, sino la reducción de la vida a reglas técnicas y la absolutización de algunas de ellas. Las estructuras son mediatizaciones de las relaciones entre sujetos. La tecnificación de las relaciones humanas devora a los sujetos. La sustitución de la política por la técnica crea una ley que mata.

En este sentido, la democracia como régimen de las mayorías no es posible si no subyace a la propia institucionalidad el interés de las mayorías. Todos deben poder vivir para que mayorías puedan decidir humanamente y para que no puedan decidir la muerte de unos en función de la vida de otros. Una política democrática válida tendría que asegurar efectivamente una situación de este tipo, no postergarla al cumplimiento de utopismos mágicos que nunca se cumplen y que esconden la aspiración al poder absoluto de algunos.

Pero eso significa que una política democrática no se puede basar en el cumplimiento ciego de algunos principios, sino solamente en la constante mediación entre principios contrarios en función de la posibilidad de vivir de todos los sujetos. Por eso, es necesariamente una constante mediación entre mercado y plan, propiedad privada y propiedad pública, autonomía y Estado, etc. Esta mediación exige sabiduría y convicciones éticas, no simplemente ideas fijas de tipo tecnológico. El totalitarismo surge cuando estas ideas fijas se imponen. Que hoy aparezca precisamente en el ropaje de la libertad producida por la propiedad privada, es ciertamente una novedad. Sin embargo, repite con las modificaciones del caso otros totalitarismos anteriores. Por eso, esta vez debe ser posible revelar a tiempo lo que está viniendo.

CAPITULO III

Frente a la cultura de la Post-Modernidad proyecto político y utopía

Cuando hoy discutimos sobre la posibilidad de una cultura de la post-modernidad, nos referimos a una profunda escisión aparecida en la cultura de la modernidad y que parece exigir un cambio de todo un proyecto de civilización. La cultura de la modernidad, surgida desde el siglo XV, ha llevado a crisis y catástrofes sociales de tal magnitud, que todo el modelo de civilización occidental parece estar en crisis.

Los movimientos totalitarios del siglo XX, ya sea el movimiento nazi, el stalinismo o el terrorismo del Estado de Seguridad Nacional, parecen ser más bien civilización occidental *in extremis*, como lo dice Galtung. Parecen ser el resultado lógico de la propia cultura de la modernidad, estrechamente vinculada con el colonialismo centenario anterior, el racismo, la creciente miseria del Tercer Mundo, la crisis ambiental y, además, con los medios concebidos para salir de ellos. Parece que hace falta buscar soluciones distintas, que rompan el propio marco de la cultura de la modernidad, basadas en una crítica profunda de ella.

No hay aún establecida una cultura de la post-modernidad. Lo que existe es una búsqueda a partir de la constatación de una ruptura necesaria. Vivimos en plena cultura de la modernidad, pero ya no podemos creer en ella. Eso lo revela ya la propia palabra post-modernidad. Ninguna época nueva se llama post-época anterior. La sociedad burguesa no se llama post-feudal, ni la sociedad socialista post-burguesa.

Al surgir el proyecto concreto de una nueva época, aparece también la designación positiva de ella. Evidentemente, no estamos todavía frente a tal proyecto, no tenemos ni siquiera un nombre para lo que estamos anunciando. La designación post-modernidad atestigua precisamente eso.

El Chile de la Unidad Popular tenía un problema parecido: al no visualizarse todavía un proyecto concreto del nuevo modelo de desarrollo que se buscaba, se hablaba de la vía no-capitalista de desarrollo. La misma expresión revela lo provisional del proyecto.

La exigencia de una cultura de la post-modernidad, es una respuesta todavía muy diluída a la percepción de la crisis de la modernidad. Por lo tanto, nuestro análisis tiene que empezar con una discusión de esta modernidad en sus líneas principales. Tomaremos las grandes

ideologías del liberalismo, del socialismo y del fascismo-nazismo para enfocar esta crisis.

1. El liberalismo

La crisis de la modernidad parece estar muy estrechamente vinculada con su enfoque de la relación entre su utopía básica, que la inspira, y el proyecto político que pretende realizarla. En toda la modernidad se interpreta la utopía como una imagen de sociedad perfecta que es necesario realizar.

Eso comienza con el liberalismo que, de hecho funda la gran utopía que subyace a toda la modernidad. Esta utopía liberal es una secularización —una expresión en términos seculares— de las utopías milenaristas del siglo XV y XVI. En toda su nitidez aparece en el siglo XVIII, como utopía de la libre espontaneidad que asume toda una visión libertina de la sociedad por realizar y cuya expresión más extrema llega a ser el Marqués de Sade. Libertinaje ya no como una vida libertina al margen de la sociedad, sino como transformación de la sociedad de tal manera que la libre espontaneidad, con toda la dimensión libertina que tiene, pueda ser el rasgo fundamental de la vida social. Se exige una transformación de todas las estructuras, para que la libertad ilimitada del orden espontáneo sea vivible para todos y a la luz del día (1).

Al momento que aparece esta utopía total, ella tiene que ser institucionalizada para poder ser enfocada en el contexto de un proyecto político. Hay que destacar las instituciones encargadas de la realización de la utopía. Esa es, precisamente, la importancia de Adam Smith. En su obra destaca la propiedad privada y las relaciones mercantiles como los portadores adecuados de esa gran utopía, el camino para su realización. Les asigna una mano invisible que ordena espontáneamente las relaciones entre los individuos autónomos y promete como resultado la realización de la libertad natural; una libertad no restringida sino por las exigencias de la institucionalización de ella mediante el cumplimiento de contratos y la propiedad privada. La extrema utopía incluida en tal proyecto de sociedad la expresa al mismo tiempo Mandeville: los vicios privados son virtudes públicas. Los hombres gozan de libertad absoluta al respetar los mecanismos estructurales que aseguran la transformación de sus vicios en virtudes, y que son los mecanismos del mercado. Ya no hay vicios, si el mercado se respeta. Se produce la identidad de todos los intereses. Las estructuras hacen libres: cuanto más ciegamente se adhiere a ellas, más segura es la libertad.

1. Ver: Franz Hinkelammert, *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia,* Ediciones Nueva Sociedad-Paidós, Buenos Aires, 1970. También: Juan Velarde Fuentes, *El libertino y el nacimiento del capitalismo.* Ediciones Pirámide, Madrid, 1981.

Lo contrario de esta libertad es el Estado. Por lo tanto, la ideología liberal es profundamente anti-estatista. Al asegurar la libertad por el mercado, se busca esta misma libertad en la abolición del Estado. Al no ser posible esta abolición, se busca la marginación del Estado, transformándolo en un Estado-guardián cuyo objeto se restringe a la implantación de las condiciones del mercado: cumplimiento de contratos y propiedad privada. Como tal, es un Estado que asegura la libertad.

2. Anarquismo y comunismo

La crítica que surge contra el liberalismo no es una crítica a su imagen subyacente de libertad y de la utopía de la espontaneidad, sino del proyecto político para realizarlo. La utopía de la espontaneidad emigra del liberalismo al anarquismo y son los anarquistas quienes crean la expresión "orden espontáneo". Su crítica será que la propia propiedad privada destruye la libertad y la transforma en explotación. Es la libre explotación. Se dirige, por tanto, en contra de la sociedad burguesa, asumiendo la base utópica de la ideología burguesa. Lanza esta misma utopía en contra de la sociedad que se estaba constituyendo en nombre de su realización. El anarquista, entonces, percibe: la utopía es destructora al vincularse con la sociedad burguesa; hay que liberarla en contra de ella para, por fin, realizarla. Para que se realice, no hay solamente que abolir o marginar el Estado, sino la misma propiedad privada, que es el origen del Estado y el propio matrimonio. Aparece la visión anti-institucional de la utopía. Pero no hay proyecto político, porque cualquier proyecto tiene que basarse en una institución que sea la encargada de realizar la utopía. El anarquismo puede solamente anunciar la destrucción como creadora, pero políticamente no puede crear nada (2).

Aparece así la crítica anti-capitalista referente al anarquismo, que sostiene la necesidad de la construcción del comunismo a través del socialismo. Sigue siendo antimercantil y anti-estatista. Sin embargo, anuncia ahora la planificación como la institución eficaz para superar la propiedad privada y para abolir el Estado. La planificación económica es ahora la institución encargada de realizar la utopía original del orden espontáneo y de su libertad. Nuevamente la utopía emigra para buscar su camino de realización.

Friedrich Engels describe la imagen de realización institucional de la libertad espontánea, diciendo que el socialismo sustituirá la administración de los hombres por la administración de las cosas. Por lo tanto, al administrar la planificación solamente las cosas, hace posible

2. Ver: Franz Hinkelammert, *Crítica a la Razón Utópica*. Editorial DEI, San José, 1984, cap. "El marco categorial del pensamiento anarquista", págs. 95-122.

la liberación de la administración de los hombres y, por consiguiente, del Estado y de la explotación.

Esta concepción de la planificación es anti-estatista, y revela así su vinculación con la idea originaria de la libre espontaneidad. Sin embargo, la concepción es tan contradictoria como la ideología liberal, en contra de la cual se dirige. Quien administra las cosas, administra a los hombres a través de las cosas. Eso tendría que estar claro, precisamente en un pensamiento de materialismo histórico que considera la reproducción de la vida concreta del hombre como la última instancia de la sociedad.

El liberalismo busca la abolición del Estado por la institución mercado; el comunismo la busca por la institución planificación, que sustituye al mercado. Ambos lo hacen en pos de la libre espontaneidad, que es vista en relación absolutamente negativa con el Estado.

3. El anti-racionalismo del fascismo-nazismo

Esta ideología aparece ya en el romanticismo al comienzo del siglo XIX y está muy vinculada con el conservadorismo. Encuentra su formulación definitiva en Friedrich Nietzsche y es aplicada a la política por Carl Schmitt, entre otros. Se presenta como superación del racionalismo, en el cual se enraizan tanto el liberalismo como el socialismo científico marxista. Sin embargo, es la expresión más extremista de la modernidad.

Tanto el pensamiento liberal como el socialista de Marx son pensamientos de totalidad, derivados del racionalismo del siglo XVIII. En el liberalismo se trata de una totalidad ordenada por la mano invisible del mercado; en el socialismo por la planificación. La ideología fascista-nazista reacciona en contra de esta totalidad. Pero subyace la misma imagen de la libertad espontánea, que es invertida hacia una libertad de guerra. El hombre asume esta libertad al asumir libremente la guerra en contra de los otros, para estructurar sus relaciones por los resultados de la guerra. Por lo tanto, la voluntad por el poder es su lema de orden espontáneo. La guerra ordena; ni el mercado ni la planificación lo hacen. Un eterno retorno por el cambio de los resultados de la voluntad por el poder. La libertad es voluntad por el poder a través de la guerra, de la lucha en todas sus formas.

Como pensamiento, el anti-racionalismo es pensamiento anti-totalidad. Va en contra del liberalismo y del socialismo a la vez, al identificarlos con el pensamiento de la totalidad y, por lo tanto, pensamientos de derechos humanos y de ética universal, que son denunciados como moral de esclavos. Al vincular el surgimiento de estas éticas universales derivadas del pensamiento de totalidad con la tradición judeocristiana, este pensamiento es muchas veces anti-cristiano y casi siempre anti-judío, viendo esta raíz, en última instancia, en la tradición

judía. Contrapone así: Roma-Judea, guerra-paz, libertad-derechos humanos, parcialidad-totalidad.

También es un pensamiento anti-estatista, al sustituir el Estado por la identidad de líder y pueblo (*Führer und Volk*) en la guerra de la voluntad por el poder.

De esta manera, tenemos una gran utopía de la libre espontaneidad con su secuencia libertina, que subyace a todas las ideologías de la modernidad. Afirmaciones e inversiones hacen emigrar esta utopía de un lugar a otro, sin destruir su continuidad. Pero siempre el enfoque de la relación entre proyecto político y utopía es el de la realización empírica de la utopía. El camino indicado llevará a la realización de la utopía, que ya está presente a partir del momento en el cual se inicia la caminata.

A partir de esta interpretación empírica de la utopía, aparecen entonces las exigencias de las soluciones últimas, que pretenden realizar, de una vez por todas, la utopía. Aunque se empiece a interpretar la realización de la utopía por procesos largos hacia el futuro, las situaciones de crisis social vuelven a ser interpretadas en términos de la solución de una vez por todas. A través de la aspiración de tales soluciones, la utopía se transforma en destructiva. Hace aparecer el proceso de destrucción como la verdad de una construcción y motiva la profundización de la destrucción como un aceleramiento de la construcción.

En nombre de esta utopía la burguesía ya no hace sino "últimas guerras", y una última guerra sigue a la otra. La canción de *La Internacional* anuncia en nombre de esta misma utopía la batalla final, que instaura para siempre el derecho del hombre. Pero en nombre de la misma utopía, interpretada como anti-totalidad y anti-racionalismo, aparece la solución final (*Endlösung*).

Precisamente el pensamiento socialista y el pensamiendo liberal producen una variante especial de la última batalla, que se vincula con la interpretación del hecho de que el anti-estatismo de las ideologías modernas lleva a la constitución de Estados absolutos, que posteriormente recibieron el nombre de Estados totalitarios. Es la extraña dialéctica según la cual solamente el Estado puede hacer desaparecer o marginar al Estado y que, por lo tanto, la abolición anti-estatista de éste presupone una concentración de todos los poderes en el Estado.

La interpretación que da Stalin de esta relación entre abolición del Estado y la constitución de un Estado absoluto ilimitado, es bien conocida:

> Nos declaramos en favor de la muerte del Estado y al mismo tiempo nos alzamos en pro del fortalecimiento de la dictadura del proletariado, que representa la más poderosa y potente autoridad de todas las formas del Estado que han existido hasta el día de hoy. El más elevado desarrollo posible del poder del Estado con objeto de

preparar las condiciones para la muerte del Estado: esta es la fórmula marxista (3).

Menos conocido es el retorno de este enfoque del Estado, hoy abandonado en la Unión Soviética, en la interpretación de las dictaduras de la Seguridad Nacional en América Latina por parte del neoliberalismo. Hayek dice lo siguiente:

> Cuando un gobierno está en quiebra, y no hay reglas conocidas, es necesario crear las reglas para decir lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer. Y en estas circunstancias es prácticamente *inevitable que alguien tenga poderes absolutos*. Poderes absolutos que deberían usar justamente, para evitar y limitar todo poder absoluto en el futuro (4).

Los enfoques coinciden; uno podría haber copiado al otro. Sin embargo, seguramente ambos son originales. Esto coincide también con el enfoque que Reagan tiene del Estado: "No tenemos problemas con el Estado; el Estado *es* el problema". Toda una escuela de "anarcocapitalismo" ha surgido en las sociedades burguesas, para destacar este enfoque antiestatista del Estado, que no es más que una ideología del Estado totalitario. Con esto retorna el jacobinismo, que de hecho subyace a muchas de las dictaduras de la Seguridad Nacional. Cuando Popper dice "Ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia", él retoma simplemente el lema de St. Just en la revolución francesa: "Ninguna libertad para los enemigos de la libertad". Por ello, las dictaduras de Seguridad Nacional, especialmente en Uruguay y Chile, se referían a Popper como su filósofo inspirador. Todo esto viene acompañado por la reducción de la sociedad al mercado total, que sustituye todas las otras relaciones sociales, siendo el verdadero soporte institucional de este totalitarismo.

El nazismo no tiene tal dialéctica, por la simple razón de que se basa en un pensamiento anti-racionalista. Salta directamente de su identidad de líder y pueblo al Estado como soporte de su poder, para llevar a la solución final. Al negar cualquier utopía racional, su utopía llega a ser la desaparición completa de toda dimensión utópica de la vida, la sociedad sin utopías en la cual las utopías racionalistas ya no pueden producir sus propias catástrofes sociales. Por ello su solución final es la eliminación de cualquier utopía racionalista y, con ella, de cualquier utopía. Su perspectiva, aparentemente humana, descansa precisamente en el hecho de que los pensadores precursores del nazismo son los primeros que destacan el efecto destructor que pueden tener

3. Citado según Hannah Arendt, *Los Orígenes del totalitarismo*. Taurus, Madrid, 1974, págs. 443-444.
4. Hayek, F.A., Entrevista con *El Mercurio*, Santiago de Chile, 123-4-81. Subrayado nuestro.

las utopías racionalistas, algo que es muy evidente en Carl Schmitt. Pero sin referencia racional a la sociedad, su crítica desemboca precisamente en la peor forma de batalla final, su solución final. Su antiracionalismo no es postmoderno, sino la peor forma de la modernidad.

Eso lleva, a pesar de todo, a ciertas concepciones que identifican nuevamente al Estado fascista con la desaparición del Estado mismo, al Estado total como el Estado desaparecido y superado. Gentile lo formula así, refiriéndose al Estado fascista:

> ... en esta concepción el Estado es la voluntad del individuo mismo en su aspecto universal y absoluto, de modo que el individuo se traga al Estado, y dado que la autoridad legítima no puede extenderse más allá de la voluntad real del individuo, la autoridad se resuelve por completo en la libertad. Así, el absolutismo se invierte y parece haberse transformado en su opuesto, y la verdadera democracia absoluta no es la que busca un Estado limitado sino la que no fija ningún límite al Estado que se desarrolla en lo más profundo del corazón del individuo, confiriendo a su voluntad la fuerza absolutamente universal de la ley (citado por Leonardo Schapiro: *el totalitarismo*. Brevarios FCE, México 1972, pág. 59).

De esta manera, de la concepción de batallas finales y Estados absolutos para que nunca más haya Estados absolutos, surgen los diversos totalitarismos. Ningún Estado totalitario es de ideología estatista, ni su política es jamás estatista. El totalitarismo es un fenómeno de Estados virulentos e irracionales, de un poder de terror sin límite. Ofrecen una sociedad idealizada sin Estado, con referencia a la cual transforman el Estado en un aparato de terror. Libertad como libre espontaneidad, sociedad idealizada y perfecta y Estado totalitario, forman una unidad eruptiva. Por eso, un autoritarismo del tipo del fascismo italiano, tremendamente estatista, nunca ha sido considerado como totalitarismo.

El Estado totalitario es utopista al tratar la utopía, expresada en términos de una sociedad perfecta, como algo que es instrumentalmente realizable. Por ello se vincula tan estrechamente con el concepto de técnica o ingeniería social. Stalin empezó a llamar a los cuadros del Partido Comunista ingenieros sociales. En seguida Pooper asumió la expresión introduciéndola en las sociedades burguesas, donde empezó a hablar de ingeniería social. En su afán de realizar la utopía por esta ingeniería social, empezaron a considerar al hombre primero como material humano y después como capital humano (5).

5. La moral de esta ingeniería social, al ver al hombre como material o capital humano, la expresa Hayek: "Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario *sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas*. Por lo tanto, las únicas reglas

El concepto de totalitarismo que estamos usando proviene de Hannah Arendt. Ella lo concibió para interpretar el totalitarismo nazi primero, y el totalitarismo staliniano después. La extensión de este análisis al imperio de los EE.UU. y a su política deliberada de desatar procesos de terror de Estado en las regiones consideradas críticas, es algo obvio. Por supuesto, esta teoría del totalitarismo es bien diferente de la fundada por Friedrich y seguida después por Brzezinski y toda la opinión mundial occidental. Esta última es una teoría que no sirve sino para el camuflaje de los procesos totalitarios desatados actualmente en el imperio estadounidense.

Este paso hacia movimientos totalitarios en el mundo liberal-occidental tiene un intermedio interesante. Se trata de los movimientos de protesta, especialmente estudiantiles, de los años sesenta de este siglo. Estos movimientos tienen mucho parecido con los movimientos anarquistas del siglo XIX, aunque no sean sino excepcionalmente movimientos obreros. Se trata de una protesta anti-sistema, anti-*establishment*, que tiende a chocar con toda la institucionalidad, sea la del Estado, la del mercado o la del matrimonio, para fundirla en su concepto de sistema, que sería algo por superar. Hay, evidentemente, un destacado anti-estatismo que lleva al distanciamiento de los partidos comunistas, quienes se han alejado del anti-estatismo staliniano para formular el Estado como lo que denominaron la instancia política relativamente autónoma de la infraestructura. Se trataba de una solución muy provisional del problema del anti-estatismo, teóricamente dudosa. Sin embargo, expresaba el hecho de que no iban a participar en el movimiento de protesta. Se formaron así nuevos partidos de izquierda que se auto-proclamaron maoístas y que recuperaron el viejo antiéstatismo en toda su nitidez. Eran partidos anti-estatistas de izquierda enfrentados a partidos comunistas, que ahora desarrollaban más bien ideologías estatistas o semi-estatistas. No obstante, el movimiento de protesta de los años sesenta mostró muy rápidamente la misma

morales con las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contato". Hayek, F.A., Entrevista en *El Mercurio*, 19-4-81, Santiago de Chile. Subrayado nuestro.

Resulta una moral del sacrificio humano, mucho más sofisticada que la que tuvieron los aztecas. En Chile se construyó un "altar de la patria" con una "llama eterna" frente al Palacio de la Moneda, porque la Iglesia Católica se negó a ofrecer a los militares los altares de sus catedrales para la celebración de estos sacrificios. En Argentina se los prestó, y por tanto sobraba la construcción de un altar de la patria. Es notable la profundidad del arraigo de toda una imaginación sacrificial en la ideología de la Seguridad Nacional, que coincide perfectamente con la imaginación sacrificial de Hayek. Sin embargo, los militares transforman esta su idea de sacrificio humano en un autosacrificio: siempre insisten en que se sacrificaron a sí mismos al hacer su guerra sucia. Se sacrificaron al sacrificar a otros. El famoso discurso de Himmler en Posen (1943), interpreta así también la moral sacrificial de los SS.

incapacidad de los movimientos anarquistas del siglo XIX. Aquellos partidos no eran capaces de proponer ningún proyecto político, porque su anti-institucionalismo se lo impedía. Por lo tanto, necesitaban una reformulación para salir del *impasse*. Por un lado, aparecieron los desenlaces terroristas, que vuelven a creer en la vieja tesis según la cual la destrucción es una pasión creadora, defendida por Bakunin. Por otro lado, no se encontró ninguna salida hacia el socialismo. Los partidos maoístas rápidamente se desmoronaron y sus abolidores del Estado ya no tuvieron nada que ahcer. Sin embargo, precisamente el antiestatismo permite una gran movilidad ideológica. Al no encontrar una vía para abolir el Estado por la izquierda, se orientaron entonces por la derecha. El neoliberalismo ofreció una nueva perspectiva de abolición y por fin se creyó tener ahora el camino "realista" para hacerlo.

Un buen número de maoístas, entonces, aterrizaron en el neoliberalismo emergente decididos siempre a seguir aboliendo el Estado. Y, por supuesto, lo seguirán haciendo en una última batalla, con un despotismo inevitable para que nunca más haya despotismo. Neoliberales y maoístas y muchos otros salidos de los movimientos de protesta, inclusive *hippies*, pasaron a integrar este nuevo realismo de abolición del Estado. Del feliz encuentro nace el anarcocapitalismo, fundado por David Friedman, hijo de Milton Friedman. Pero también salen muchos de los predicadores de la religión del mercado, que aparecen en los años setenta, entre ellos Nozick y Glucksman. La lideología ya no importaba nada; de lo que se trataba era de abolir el Estado. Con quién, daba lo mismo (6).

6. Hans Albert se encarga de describir este proceso en términos teóricos: "Pero el sueño de la abolición del poder estatal ya no funciona exclusivamente como una parte de la visión socialista del futuro. Por otra parte apareció por el lado derecho del espectro político una conceptualización radical del capitalismo, que sostiene a este respecto conceptos similares. Esta *unión del anarquismo y capitalismo* es más plausible que el anarquismo romántico de observancia socialista... evidentemente se puede hacer plausible que por la privatización de las hasta ahora funciones del Estado, una meta tal (la anarquía) es por lo menos en principio alcanzable". Hans Albert, *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen 1978, págs. 97-98. Traducción nuestra.

Todo eso se presenta como un nuevo realismo. El realismo de pedir un Estado absoluto para que nunca más haya Estado absoluto. El realismo de sacrificios humanos, para que más hombres puedan vivir en el futuro; el realismo de sacrificar la generación presente en pos de la generación futura. Y el realismo de la abolición del Estado, que ahora por fin se hace como se debe hacer: por un capitalismo radical y ya no románticamente con el anarquismo de Bakunin. El nuevo realismo no es más que un viejo ilusionismo, y quizás más peligroso. Es modernidad *in extremis*, ideología totalitaria. Abolir al Estado por la totalización del mercado, aceptando el sacrificio humano en función de más vida humana después. Del mercado total a la guerra antisubversiva total. El esquema es completo. Subyace, sin duda, a la mayor parte de los pensamientos sobre la post-modernidad. Detrás del pensamiento débil se esconde un

Por supuesto, no se trata de una influencia del maoísmo sobre el neoliberalismo. Se trata más bien de un encuentro de iguales, que descubren que en relación a la cuestión de la abolición del Estado, están en un frente común. A esta misma comunidad pertenece también la recuperación maoísta del stalinismo. Todos, Reagan, Margaret Thatcher, Hayek, Mao y Stalin, en un gran frente de abolición del Estado, buscando la manera más realista para efectuarla.

Hasta Vargas Llosa y Octavio Paz se incluyeron en esta falange poderosa. Hoy con capitalismo, ayer y quizás mañana nuevamente con socialismo y si es necesario con fascismo y nazismo, pero siempre aboliendo el Estado. Todos unidos, jamás serán vencidos.

Existe una evidente crisis de la modernidad, que amenaza con llevar a la humanidad al abismo del nihilismo. Pero existe también un intento fatal de solución, que muchos hoy presentan como la superación de la modernidad o como cultura de la post-modernidad. Se trata del intento de solucionar el problema de manera totalitaria, de una vez por todas.

Es el retorno del anti-racionalismo y de la anti-iluminación (Antiaufklärung). Todos los movimientos totalitarios se derivan del racionalismo del siglo XVIII. Algunos —liberalismo y comunismo— de una manera positiva, otros, sobre todo el nazismo, de una manera negativa. Para salir del problema, por lo tanto, hay que superar el racionalismo mismo, porque sin él, el problema dejaría de existir. Ninguna utopía más, ninguna referencia a la sociedad como totalidad, ninguna ética universal derivada de la racionalidad de las relaciones sociales entre los hombres, ningún derecho humano como fueron derivados del pensamiento racionalista. Hay que solucionar el problema en su raíz, hay que erradicarlo.

Así, la post-modernidad pretendida se transforma en una repetición de la peor forma de la modernidad, la de la *Endlösung*. Post-modernidad llega a ser una nueva batalla final para erradicar el racionalismo y sus consecuencias, para tener por fin libertad de lucha entre amigos y enemigos reales, sin inmiscuir valores de ningún tipo. Es el regreso a las fuentes del nazismo, y es notable hasta qué grado la discusión sobre la post-modernidad está influenciada por la filosofía de Nietzsche y las teorías de Carl Schmitt (7), que formaron precisamente el ambiente cultural pre-nazi en Alemania. Se sigue con la idea de la abolición del Estado, pero se la basa ahora en la abolición del racionalismo mismo.

pensamiento extremadamente duro, que propugna otra batalla final. Sobre el mecanismo estructurante de este proceso totalitario, ver: Franz J. Hinkelammert, "Del Mercado total al Imperio totalitario", en Franz J. Hindelammert,*Democracia y Totalitarismo,* Editorial DEI, San José, 1987, págs. 187-210.

7. Franz J. Hinkelammert, "El Concepto de lo Político según Carl Schmitt", En: Franz J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo, op. cit.,* págs. 113-132.

Pero siempre abolir. Parafraseando la expresión citada de Reagan, podríamos decir: No hay problemas con el racionalismo, el racionalismo *es* el problema. No hay problemas con la concepción de la sociedad como totalidad, esta concepción *es* el problema. No hay problemas con los derechos humanos, los derechos humanos mismos *son* el problema. Se trata de un camuflaje del retorno a la peor forma de modernidad bajo el nombre de post-modernidad. Todo hay que abolirlo. ¿Problemas con la dialéctica? Hay que abolirla. ¿Problemas con el racionalismo? Hay que abolirlo. ¿Problemas con el Estado? Hay que abolirlo. ¿Problemas con los derechos humanos? Hay que abolirlos. Derechos humanos que no existen, tampoco se violan. Y, nuevamente, las últimas batallas y los despotismos para abolir los despotismos.

Precisamente en esta línea de la discusión sobre la post-modernidad hay una nueva vinculación entre liberalismo y anti-racionalismo. Por lo tanto, el anti-racionalismo hoy deja de ser anti-liberal. Pero eso se debe al hecho de que el propio liberalismo ha pasado por un cambio. Efectivamente, este empezó por un pensamiento de la sociedad como totalidad, del cual derivaba un universalismo ético, expresado por su declaración de la igualdad de los hombres. En este sentido, el liberalismo es el inicio del propio racionalismo y surge con él. Obviamente tienen que chocar frontalmente. Sin embargo, la transformación del liberalismo llevó progresivamente a su acercamiento.

Hoy el liberalismo, en su forma neoliberal, es anti-racionalita y se niega al reconocimiento de una ética universal de derechos humanos derivada de la razón.

Este cambio ocurrido en el propio liberalismo se puede entender mejor a partir de sus limitaciones iniciales. La declaración universal de la igualdad humana jamás ha significado un universalismo nítido. Desde el comienzo se excluye a grupos humanos enteros de la igualdad. Todos los hombres son iguales, pero algunos hombres no son plenamente hombres. Por lo tanto, la igualdad no se refiere a ellos. Hay varias formas de efectuar esta exclusión. Su peor y más importante forma ha sido el racismo. Razas humanas enteras son excluídas de la declaración de la igualdad. En cierto sentido, el propio racismo es una consecuencia de la declaración de la igualdad de los hombres. Una vez declarada la igualdad, la desigualdad —aún en su sentido burgués y formal— ya no puede ser negada sino por la expulsión de algunos hombres de la humanidad.

Dentro de una sociedad con una declaración de igualdad, el hacer esclavos es más fácilmente legitimable por el racismo. Son esclavos, porque no son verdaderamente hombres. Así, la declaración de la igualdad no se refiere a ellos.

Esto explica por qué el racismo ideológico aparece en relación muy estrecha con la declaración liberal de la igualdad. Antes de la declaración de la igualdad no existía racismo ideológico, pero posteriormente éste es necesario para que haya desigualdad abierta, la

que no se percibe como contradictoria con la declaración de la igualdad misma (8).

Explicaciones semejantes impiden la aplicación de la igualdad declarada a otros grupos sociales: obreros, mujeres, otras naciones. Siempre la igualdad es interpretada del mismo modo, esto es, que valga solamente para el grupo de los dominantes, en cuanto a raza, clase, sexo, nacionalidad. Por tanto, no aparece la contradicción entre igualdad y esclavitud, explotación y dominación. Sin embargo, la contradicción existe y es percibida especialmente por los grupos excluidos.

Durante el siglo XIX se reivindica crecientemente una igualdad más allá de estas limitaciones y constantemente se lo hace en referencia a la misma declaración liberal de la igualdad. La igualdad es transformada en la fuente racional del conjunto de los derechos humanos. En nombre de esta igualdad aparecen las resistencias al racismo, al colonialismo, al trabajo forzado de la esclavitud, a la opresión clasista y a la opresión de las mujeres. La igualdad pasa a ser el punto de partida de movimientos emancipatorios que amenazan a la propia sociedad burguesa, en cuyo origen está la declaración de la igualdad de los hombres. Siendo ésta al comienzo la afirmación de la burguesía frente a la aristocracia feudal, ahora es la afirmación de los oprimidos y marginados frente a la burguesía.

De esta manera, por parte de la burguesía se empieza a ver la igualdad con otros ojos Esto se hace notar primero en la reacción anti-liberal y anti-socialista a la vez, de parte del anti-racionalismo que ahora aparece. Esta reacción produce aquél ambiente en el cual surge —al comienzo de este siglo— el movimiento fascista y nazista. Es una reacción contra la propia vigencia de los derechos humanos en nombre de la libertad de guerra. Esencialmente, la vida es vista como guerra, no como paz. Hay que defender la guerra en contra de la paz, porque la guerra es vida verdadera. Vivir peligrosamente, *gefährlich leben*. Esta reacción en contra de los derechos humanos va consecuentemente en contra del enfoque de sociedad que sustenta esos derechos. Por lo tanto, se vuelve anti-racionalista.

Un decisivo impacto tiene en Europa la liberación de los esclavos en los EE.UU., después de la guerra civil. Nietzsche se enfrenta a la tradición racionalista para denunciar toda ética universalista y sus consiguientes derechos humanos como una "moral de esclavos". Se trata de una protesta en contra de la abolición de la esclavitud. Esta protesta la extiende a todas las posibles emancipaciones. "Si vas a la mujer, no olvides el látigo", sueña Nietzsche. Detrás de todas las emancipaciones no descubre más que una moral de aquellos que salieron mal en la vida: *"Moral der Schlechtweggekemmen"*. Los derechos humanos y la ética universalista aparecen ahora como un

8) Ver: María Teresa Ruiz, "Racismo algo más que discriminación", en *Revista Pasos*, (DEI, San José, Costa Rica) No. 7 (Agosto de 1986), págs. 14-18.

levantamiento en contra de la dignidad humana y en contra de Dios; como una falta de humildad, producto del orgullo de los oprimidos. Cuando Nietzsche habla de la muerte de Dios, considera que son los pobres los que lo mataron al lograr la aceptación social de la vigencia de los derechos humanos. Al derrotar a los pobres, Dios volverá.

Efectivamente, la ética universal es la ética de los débiles por excelencia. Los poderosos no la necesitan, sin embargo, los débiles sí. Por ello, la ética universalista lleva como necesidad implícita a lo que los teólogos de la liberación llaman hoy la opción preferencial por los pobres (9). Siendo universal, y precisamente por el hecho de serlo, tiene un efecto particular en favor de los débiles. Por lo tanto, al salir a la luz este hecho aparece la ideología anti-racionalista, que es necesariamente anti-universalista.

Este levantamiento de la burguesía en contra de los derechos humanos lleva pronto a la subversión del liberalismo. Este entra en quiebra. Por un lado, aparece un liberalismo que efectivamente asume esta transformación del concepto de la igualdad en argumento de los débiles. Se trata de un liberalismo que se debilita progresivamente él mismo pero que mantiene hasta hoy su importancia. Sin embargo, al lado de él y con una fuerza mucho mayor, aparece un liberalismo reformulado, el cual se hace presente hoy como neoliberalismo. En términos explícitos, éste renuncia a la tradición racionalista del liberalismo y pasa a posiciones anti-racionalistas.

El propio neoliberalismo descubre ahora lo que las ideologías fascistas ya habían descubierto antes: la vida es guerra, la paz es la muerte. El neoliberalismo incluye en esta guerra todo enfrentamiento mercantil. El mercado mismo aparece como ámbito de guerra. Eso significa que en relación a los resultados de la lucha de mercados, no hay derechos humanos. Hay solo un derecho humano, que es el derecho a vivir en economías de mercado. Y este derecho es el derecho de vivir la guerra, sea guerra de mercados o no. Los débiles perdieron esta lucha. El mercado y el resultado de cualquier lucha comprueba que con razón cae sobre ellos la suerte que les toca: vivir peligrosamente.

El neoliberalismo efectúa este cambio hacia las filas del anti-racionalismo por el ataque a la interpretación de la sociedad como totalidad. Su posición anti-racionalista es, por tanto, principalmente una postura anti-totalidad. Hablando de ideologías totalizantes, identifica la interpretación de la sociedad como totalidad con pensamiento totalitario. Sin embargo, el interpretar la sociedad como totalidad sólo lo hace —según el neoliberalismo— únicamente el marxismo como teoría del socialismo. Por lo tanto, ideología totalizante son el marxismo y el socialismo, es decir, enemigos de la libertad. Siendo la interpretación de la sociedad como totalidad el principio básico del racionalismo con

9. Ver Jorge Pixley-Clodovis Boff, *Opción por los Pobres*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1986.

su ética universalista, todos ellos se transforman también en enemigos de la libertad y de la propia humanidad. Al afirmar la interpretación de la sociedad como totalidad, se transforman en enemigos absolutos para nosotros. Nuevamente se necesita una última batalla, verdadera batalla final, para erradicarlos. Sobre esta base, Ronald Reagan empieza a pensar el Armagedón, un nuevo Crepúsculo de los Dioses. Hay que eliminar de una vez por todas a este enemigo, para que así la guerra nos haga libres.

Las teorías burguesas del último siglo se desarrollan todas en la dirección de este argumento. Ello empieza con la metodología de las ciencias sociales de Max Weber. Esta establece la negativa a la interpretación de la sociedad como totalidad en nombre de la cientificidad, y reivindica un proceder científico basado exclusivamente en el análisis de fenómenos parciales. Popper simplifica y vulgariza este argumento, exigiendo de la ciencia empírica un método que no reconoce sino enunciados falsables como referencias admitidas de la realidad. Metodológicamente se enfrentan, entonces, teorías falsables burguesas a teorías no-falsables marxistas referidas a la totalidad y, por ende, ciencia e ideología. La ciencia promueve la libertad, la ideología el totalitarismo. La ciencia burguesa reivindica ser *la* ciencia enfrentada a otros pensamientos que científicamente no tienen ninguna relevancia. La ciencia *es* burguesa y por lo tanto no se debe hablar de una ciencia burguesa.

Esta teoría de las ciencias lleva rápidamente a un distanciamiento completo entre metodología y ciencias. También las teorías burguesas se refieren a la sociedad como totalidad, pero dejan de reflexionar este hecho. No hay ciencia sin referir los enunciados falsables a marcos teóricos no-falsables que siempre se derivan de la concepción de la sociedad como totalidad. Lo que se pretende criticar en las teorías marxistas —su referencia a la sociedad como totalidad— desemboca en la negación de la cientificidad de toda ciencia social, inclusive de las propias teorías burguesas. Ninguna de estas teorías resulta ser científica frente al criterio de cientificidad de esta teoría de las ciencias. Todas —la teoría general del equilibrio de Walras-Pareto, la teoría Keynesiana, la teoría de insumo-producto, la teoría del crecimiento, hasta la regla de oro de Milton Friedman— se constituyen por su referencia a la totalidad de los fenómenos sociales y económicos. Un representante tan destacado de esta teoría de las ciencias como es Hans Albert (10), tiende ya a declarar a todas ellas fuera de la ciencia empírica. Otros, como Bunge, aceptan la no-falsabilidad de las teorías generales de las ciencias empíricas, pero se niegan a la reflexión de este hecho, construyendo una solución *ad hoc* para el problema al sustituir la falsabilidad

10. Ver Hans Albert (ed), *Theoria und Realität*, Tübingen 1964, Introducción de Hans Albert, págs. 3-72.

por la contrastabilidad. Esta solución es tan magnánima que las matemáticas resultan contrastables (11).

El afán de demostrar la no-cientificidad del pensamiento marxista transformó la teoría de las ciencias en un gran monstruo, que finalmente se devora a sí mismo, al no dejar ya en el interior de las ciencias empíricas a ninguna ciencia empírica realmente existente. El afán ideológico de la teoría de las ciencias reprime completamente la capacidad de reflexionar seriamente sobre los problemas metodológicos de las ciencias empíricas.

Esta escisión entre la teoría de la ciencia y el proceder científico mismo es fácilmente demostrable en los principales autores de metodología. Max Weber no respeta su propia metodología cuando hace análisis de la realidad social. La metodología aplicada implícitamente en estos análisis tiene muy poco que ver con la metodología expuesta en sus trabajos sobre este tema (12). Algo muy parecido vale para Popper, que en sus análisis usa constantemente métodos que en su metodología condena como no-científicos (13). El afán ideológico de la demostración de la no-cientificidad del pensamiento marxista destruye constantemente la coherencia del pensamiento de aquellos que pretenden efectuar tal prueba.

Sin embargo, para la transformación del liberalismo en un pensamiento anti-racionalista esta prueba es de importancia clave. Esta es

11. Ver Mario Bunge, *Filosofía de la Ciencia,* Ariel, Barcelona, 1978. Dice: "... estrictamente hablando, las teorías generales son incontrastables. En efecto por sí mismas no pueden resolver ningún problema particular, por lo que no pueden generar predicciones específicas", (pág. 62). Tendría que haber dicho que, estrictamente hablando, estas teorías no son falsables. Por eso recurre a la contrastabilidad. Pero ésta produce la noche, en la cual todos los gatos son grises. Hasta la matemática resulta contrastable, aunque jamás falsable. Ver: Franz J. Hinkelammert, "El criterio de la falsabilidad en las Ciencias Sociales". En: *El Sujeto como Objeto de las Ciencias Sociales,* Serie Teoría y Sociedad, No. 8. CINEP, Bogotá, 1982.
En la prueba de la no-cientificidad de las teorías de Marx hay por tanto dos alternativas: o toda la ciencia social es declarada no científica, para que la teoría de Marx no lo sea (Hans Albert), o crear una arbitrariedad completa en cuanto al juicio sobre la cientificidad de teorías, que permite declarar cualquier teoría no-científica en nombre de su no-falsabilidad (Mario Bunge). Ahorcado o fusilado: es es la alternativa.
Que la prueba de la no-cientificidad de la teoría de Marx haya desembocado en estas alternativas, comprueba precisamente —*por reductio ad absurdum*— su cientificidad.

12) Ver Franz J. Hinkelammert, "La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la Ciencia". En: Franz J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo.* Editorial DEI, San José, 1987.

13) Ver Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la Razón Utópica,* op. cit., Cap. V. págs. 157-228.

la razón por la cual se mantiene esta teoría de las ciencias a pesar de su completo fracaso. No obstante, asumiendo estas posiciones metodológicas, el encuentro del anti-racionalismo con el liberalismo es posible y, prácticamente, ambos se identifican. El anti-racionalismo deja de confrontarse con el liberalismo y el socialismo a la vez, asumiendo ahora las posiciones neoliberales para enfrentarse exclusivamente al socialismo y al marxismo. El enfrentamiento con los liberales se mantiene solamente en relación a aquella corriente liberal que no ha efectuado su transformación en neoliberalismo.

En buena parte, el anuncio de una cultura de la post-modernidad no es más que el anuncio de esta fusión del anti-racionalismo con el liberalismo transformado en neoliberalismo. Ciertamente no se trata de ninguna post-modernidad. Es el retorno de la modernidad en su forma más extrema; civilización occidental *in extremis*, como Galtung lo llama. Este retorno recupera precisamente un movimiento totalitario —el del nazismo— que surgió no de la interpretación de la sociedad como totalidad, sino de la negativa a esta interpretación, junto con la negativa al racionalismo, a la ética universal y a los derechos humanos. Se trata de un totalitarismo que totaliza la sociedad por la negativa de la totalidad (14). En la tradición de este totalitarismo surgen, precisamente, los movimientos milenaristas. El nazismo es milenarista y promete el milenio como resultado de la erradicación del racionalismo. El actual conservadurismo de masas de los EE.UU. es también milenarista, y promete nuevamente el milenio de la erradicación del mismo racionalismo (15). El socialismo, en cambio, ni siquiera en su período

14. En estas reflexiones se constituye un pensamiento pretendidamente exento del concepto de la totalidad por la negación de la totalidad. Este juicio constituyente aparece siempre en tres etapas: 1. Qué bueno sería poder acceder a la totalidad, 2. pero la condición humana no lo permite, por tanto es imposible, 3. tenemos que pensar sin referencia a la totalidad.
El argumento es inconsistente, porque constituye precisamente un argumento con referencia a la totalidad. En el grado en el cual una reflexión se constituyye por la referencia a la totalidad, esta reflexión totaliza el conjunto de los hechos por el concepto de la totalidad. Que el acceso a la totalidad sea imposible, no cambia para nada este hecho.

Toda la filosofía analítica se mueve dentro de esta inconsistencia. Eso también es válido para el pensamiento político de Carl Schmitt. Todas sus denuncias de la totalidad, no peden esconder el hecho de que la tesis de la imposibilidad de ésta es constituyente para toda su teoría. Si lo es, el concepto de totalidad también lo es. Si se quita a estos pensamientos, pretendidamente sin concepto de totalidad, la referencia a la imposibilidad de la totalidad, lo que queda es un puro balbuceo.

15. Ver: Franz J. Hinkelammert, "La Historia del Cielo: Problemas del Fundamentalismo Cristiano". En: Franz J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, op. cit., págs. 241-256.

de totalitarismo staliniano es milenarista, a no ser en su sentido meramente analógico.

Por eso, no hay siquiera tres totalitarismos enfrentados. De hecho se trata de dos. Por un lado, el mundo socialista con el período staliniano totalitario. Por el otro, el anti-socialismo y anti-comunismo burgués, con su totalitarismo nazi, primero, y el totalitarismo de la Seguridad Nacional, después. Se interrelacionan en términos de racionalismo y anti-racionalismo. El socialismo es abiertamente racionalista, la sociedad burguesa abiertamente anti-racionalista. Solamente esta sociedad burguesa anti-racionalista y anti-comunista es abiertamente milenarista.

4. La superación de la modernidad: algunas tesis

Necesitamos superar la modernidad. Pero eso no puede jamás implicar superar el racionalismo mismo. Es necesario reenfocar la tradición racionalista a la luz de las grandes catástrofes sociales que se han originado en ella. Pero el retorno al totalitarismo anti-racionalista comprueba, precisamente, que la superación de la modernidad no se puede encontrar fuera y en contra del racionalismo. Debe ocurrir un cambio en su interior. Este cambio tiene que enfocar el totalitarismo en sus dos formas contrarias: por un lado, el totalitarismo inspirado en la totalidad social y, por lo tanto, de tipo racionalista; por el otro, el totalitarismo inspirado en la negativa a la totalidad social y, por lo tanto, de tipo anti-racionalista. Luego, el totalitarismo staliniano, por un lado; el totalitarismo nazi y el de Seguridad Nacional, por el otro. Quiero resumir algunos puntos de vista en forma de tesis.

Primera tesis

La superación de la modernidad está estrechamente vinculada con la superación de la metafísica del progreso subyacente. No hay un progreso acumulativo, infinito, que se puede encargar de la solución de problemas humanos por su propia inercia. Hay desarrollo técnico y crecimiento económico acumulativo. El significado que tendrá dependerá enteramente del uso que en cada momento dado se haga de él. Así, desde el punto de vista cualitativo, el progreso es inexistente. Lo que existe en cada momento del proceso es la tarea de hacer la sociedad y las relaciones humanas lo más humanas posible. Eso implica también la negativa al progreso cualitativo negativo, que inspira los movimientos anti-racionalistas. Se trata hoy de la idea del inevitable deterioro que predican los fundamentalistas cristianos. Según ellos, existe una ley histórica absoluta que lleva a la pronta catástrofe del Armagedón, de la cual surgirá el milenio por el regreso de Cristo. La metafísica del progreso hay que superarla en sus dos sentidos: progreso

inevitable ascendente y descendente, hacia la felicidad absoluta y hacia la destrucción absoluta, progreso de la metafísica racionalista tanto como de la metafísica anti-racionalista.

Segunda tesis

La superación de la metafísica del progreso implica la necesaria superación de soluciones finales. La metafísica del progreso empuja hacia la búsqueda de tales soluciones. En realidad, es el espejismo de la solución total. Cuanto más promete o amenaza, más violenta es la determinación ideológica buscada.

Tercera tesis

La libertad como libre espontaneidad sigue siendo la utopía, más allá de la cual tampoco podemos hoy pensar siquiera la libertad. Sin embargo, solamente la superación de la metafísica del progreso permite evitar el volver a prometer la realización de esta libertad absoluta por instrumentos humanos. Ninguna sociedad tiende a su realización. Hay que re-enfocar la utopía como lo absolutamente imposible que, por su misma imposibilidad, puede inspirar todas las posibilidades. La promesa de la factibilidad de la libertad absoluta destruye las posibilidades de la libertad, que llegan a ser visibles solamente por la misma inspiración utópica. Pero los límites de la libertad son resultado de la experiencia, no de una reflexión *a priori*.

En este sentido, la utopía de la libre espontaneidad es trascendental y no inmanente, aunque surja desde la inmanencia.

Cuarta tesis

La superación de la metafísica del progreso exige la renuncia al anti-estatismo, que no es más que la otra cara de la factibilidad de la utopía. Al ser factible, tiene que llevar a la abolición del Estado. Sin embargo, el anti-estatismo es la raíz ideológica del totalitarismo de cualquier índole.

Sociedad civil y Estado no son polos excluyentes, sino complementarios. El desarrollo de la sociedad civil presupone el desarrollo correspondiente del Estado y el desarrollo del Estado supone, para que el Estado no se transforme en totalitario, el desarrollo de la sociedad civil. Lo mismo es válido también para la elección entre mercado y planificación. La relación es también de complementariedad. El desarrollo del mercado en contra de la planificación lleva a los grandes desequilibrios macroeconómicos del desempleo, de la pauperización y de la

destrucción del medio ambiente. El desarrollo de la planificación en contra del mercado lleva a la burocratización excesiva y a la sobreplanificación, que ahogan la dinámica económica. Se necesita un pensamiento de equilibrio entre ambos, en el cual la planificación encuentre su legitimidad en la superación de los desequilibrios macroeconómicos mencionados, y el mercado como fuerza descentral dinamizadora.

Tanto en la relación entre sociedad civil y Estado como entre planificación y mercado, se trata de lograr tales equilibrios en función de la mayor libertad de los sujetos.

Quinta tesis

La libertad posible es resultado de una interrelación entre las espontaneidades subjetivas y la autoridad, que intermedia entre tales espontaneidades en función de la creación de un orden, aunque éste sea siempre provisorio sin acabar nunca su búsqueda. Esta relación entre espontaneidad y autoridad es condición humana, y se deduce de la crítica del anti-estatismo. Se trata de una búsqueda, cuyo fracaso lleva al enfrentamiento de Lucifer y la Bestia, anarquía y totalitarismo (16). El racionalismo nunca ha podido establecer la razón de la autoridad, porque la socava siempre por la promesa de su abolición, derivada de la propia metafísica del progreso.

Estas tesis demuestran el lugar central de la metafísica del progreso en toda la modernidad. Pero muestran, igualmente, que la superación de esta metafísica es la médula del problema de la superación de la modernidad. Se trata efectivamente de un problema que no es solucionable sino al interior del racionalismo, transformándolo. Se trata de una transformación profunda, aunque ésta guarde la continuidad. Recién a partir de esta transformación el racionalismo se puede abrir más allá de los límites estrechos que la metafísica del progreso le impone. Esto es de una importancia primordial. Solamente en esta forma puede llegar a interpretar niveles míticos e inclusive religiosos, cuya falta es una de las razones principales del gran atractivo que pueden sustentar los movimientos anti-racionalistas. Estos no son solamente clasistas, sino también una protesta en contra de la estrechez de un racionalismo metafísicamente restringido.

16. Ver Franz J. Hinkelammert, "El Dios mortal: Lucifer y la Bestia. La legitimación de la dominación en la Tradición Cristiana". En: Elsa Tamez–Saúl Trinidad, *Capitalismo: Violencia y anti-Vida,* Editorial DEI, San José, 1978, págs. 199-313.

CAPITULO IV

El sacrificio de Isaac visto desde el contexto de la Biblia (1)

1. Agradezco a Pablo Richard y Jorge Pixley la oportunidad de discutir con ellos las tesis presentadas en este capítulo y haber recibido muchas referencias.

La historia mítica del sacrificio de Isaac por parte de su padre Abraham, no se puede entender sino en el contexto histórico y bíblico en el cual aparece. La historia cuenta el acontecimiento con una profunda ambigüedad. Cuando se la saca de su contexto, esta historia parece contar el sacrificio efectivamente cometido, que fue interrumpido por la acción de Dios. Dios no querría que el sacrificio se llevara a cabo hasta el final, sino que querría una prueba efectiva de la fe de Abraham. Al demostrar éste su disposición de sacrificar a Isaac, Dios interrumpe el sacrificio y se da por satisfecho con la disposición efectivamente mostrada por Abraham de sacrificarle la vida de su hijo.

En la tradaición judía, esta interpretación se afirma desde los tiempos de los Macabeos. En la tradición cristiana, aparece a partir de las epístolas a los Hebreos y de Santiago.

Jesús lo interpreta de manera muy diferente, y San Pablo, quien habla varias veces de la fe de Abraham, no lo menciona. Sin embargo, la interpretación de la fe de Abraham que San Pablo da, tampoco es compatible con la forma tradicional de la historia arriba amencionada. (San Pablo interpreta la fe de Abraham, como una fe que quiebra la ley: la ley natural según la cual él, a su edad, ya no podría engendrar a un hijo).

El sacrificio de Isaac es una prueba de Dios sobre la fe de Abraham. Dios exige, como prueba de Abraham, que sacrifique a su hijo Isaac en el monte de Moriah, en el nombre de Javé. La interpretación tradicional de la historia presupone que esta exigencia de Dios a Abraham, sea algo extraordinario. Si no lo fuera, no sería prueba. En el tiempo histórico de los Macabeos, en el cual surge este interpretación, una prueba así habría sido realmente algo extraordinario. En este tiempo, jamás un padre sacrificaba su hijo a Javé o a ningún otro Dios. En el mundo oriental ya no existían sacrificios humanos de tipo religioso. Ni los judíos, ni los griegos o romanos, los seguían sosteniendo. Por lo tanto, una exigencia de tal sacrificio habría sido una prueba extraordinaria. Luego, podía surgir sin problemas esta interpretación hoy tradicional del sacrificio de Isaac.

No obstante, en el momento histórico en el cual se escribe la historia de este sacrificio (alrededor del siglo 8 a.C.), la situación es completamente diferente. Mucho más todavía en los tiempos anteriores, en los cuales esta historia debe haber sido transmitida oralmente. En este tiempo el sacrificio del hijo primogénito es la regla, no la excepción. Esto se hace por razones mágicas, para asegurarse la gracia de los dioses, especialmente frente a una batalla. Sacrificar al hijo primogénito es la tentación del hombre de autoridad frente a un juicio imprevisible de Dios, para inclinar la voluntad de este Dios en favor suyo.

Una prueba de Dios, en la que éste pide lo que todos hacen, sería un contrasentido completo. Lo sería más todavía en el siglo VIII, en el cual en la tradición judía se ha desarrollado una imagen de Dios que excluye todo sacrificio humano, en especial todo sacrificio de niños. El Dios judío se opone a estos sacrificios, que son la costumbre de todos los pueblos en los alrededores y que todavía ejercen una gran atracción entre los judíos mismos. Un Abraham, que pasa la prueba de Dios sacrificando a su hijo Isaac, contradice completamente el contexto en el que el pueblo judío vive en ese momento. Una prueba heroica solamente podría resultar, si desembocaba en la renuncia de Abraham al sacrificio de su hijo. Eso choca con toda la tradición establecida, con toda ley vigente, con todos los dioses de los pueblos de los alrededores. Lo que aparece en ese momento es una fe que rechaza los sacrificios humanos, y por eso entra en conflicto con toda la religiosidad existente. En la interpretación tradicional, Abraham no tiene esta fe. Sin embargo, ya en la tradición judía de este tiempo aparece como el padre de la fe.

Leyendo el texto escrito de la historia, éste, por lo menos a nuestros ojos, resulta ser ambiguo. En la lectura tradicional, la fe de Abraham se demuestra precisamente por su disposición, de cometer el sacrificio de su hijo Isaac. No obstante, una lectura que tome en cuenta el contexto, tendría que llegar al resultado de que la fe de Abraham se comprueba en el hecho de que rechaza el sacrificio de su hijo.

En este caso, la prueba consiste en algo que había que rechazar para pasarla. Dios exige el sacrificio de Isaac como prueba. Si Abraham lo sacrifica efectivamente, pierde la prueba y resulta un hombre sin fe. Un hombre que hace lo que todos hacen, que cumple la ley que exige este sacrificio. Sería un hombre de su tiempo. Al renunciar al sacrificio y rechazarlo, él se transforma en un hombre de fe frente a la ley vigente. Al hacer lo que nadie hace, es el hombre de la fe para todos sus descendientes, de todos los tiempos. Aparece el Dios viviente de los vivos, al cual se entrega al hijo por el acto de no sacrificarlo.

1. Los sacrificios de niños

En los textos de la Biblia, las condenaciones de los sacrificios de niños son unívocas. Aparecen constante y reiteradamente. Se puede

concluir que para las autoridades, los sacrificios de niños tenían una enorme atracción. Tendieron constantemente a recurrir a ellos en situaciones de una crisis de autoridad o de legitimidad. Resulta así una fe mágica de que el sacrificio de niños puede dar la victoria en la guerra o la establidad del poder frente a los propios súbditos. Por eso, la condenación de los sacrificios de niños aparece constantemente. El pueblo judío se enfrenta a los pueblos de los alrededores por su rechazo al sacrificio humano.

> No darás ningún hijo tuyo para hacerlo pasar ante Mólek; no profanarás así el nombre de tu Dios. Yo, Yavé (Lev. 18.21).

> No procederás así con Yavé, tu Dios. Porque todo lo que es una abominación para Yavé, lo que detesta, lo hacen ellos en honor de sus dioses: llegan incluso a quemar al fuego a sus hijos e hijas en honor de sus dioses (Deut. 12.31).

Se dice del rey Ajaz que sacrificó en una de estas situaciones de crisis a su hijo:

> ... hizo pasar por el fuego a su hijo, según las abominaciones de las naciones que Yavé había arrojado ante los israelitas. Ofreció sacrificios y quemó incienso en los altos, en las colinas y bajo todo árbol frondoso (II Reyes 16.3-4).

Se trata de la tentación de los reyes que enfrentan la resistencia del pueblo, de asegurar su poder por el sacrificio del hijo. A esta misma tentación sucumbió el rey Salomón, del cual se dice:

> Entonces edificó Salomón un altar a Kemós, monstruo abominable de Moab, sobre el monte que está frente a Jerusalén, y a Milkon, monstruo abominable de los ammonitas (I Reyes 11. 7).

A eso corresponde la prohibición general de estos sacrificios.

> Habló Yavé a Moisés y dijo: "Dirás a los israelitas: si un hombre cualquiera de entre los israelitas o de los forasteros que residen en Israel entrega uno de sus hijos a Mólek, morirá sin remedio; el pueblo de la tierra lo lapidará. Yo mismo volveré mi rostro contra este hombre y lo exterminaré de en medio de su pueblo, por haber entregado un hijo suyo a Mólek, haciendo impuro mi santuario y profanando mi nombre santo. Si el pueblo de la tierra cierra los ojos ante ese hombre que entregó uno de sus hijos a Mólek, y no le da muerte, yo mismo volveré mi rostro contra ese hombre y contra su familia, y lo exterminaré de entre su pueblo, a él y a todos los que como él se prostituyan tras Mólek (Lev. 20.1-5).

Incluso hay algunas referencias en los profetas que se leen como una interpretación de la historia de Abraham. Se trata especialmente de referencias en Jeremías y Ezequiel.

He aquí que yo traigo sobre este lugar una desgracia, que a todo el que la oyere le zumbarán los oídos. Porque me han dejado, han hecho extraño este lugar y han incensado en él a otros dioses que ni ellos ni sus padres conocían. Los reyes de Judá han llenado este lugar de sangre de inocentes, y han construido los altos de Baal para quemar a sus hijos en el fuego, en holocausto a Baal —*lo que no les mandé ni les dije ni me pasó por las mientes*— (Jer. 19. 3-5).

...fraguaron los altos de Baal que hay en el valle de Ben Hinnom para hacer pasar por el fuego a sus hijos e hijas en honor del Molok —*lo que no les mandé ni me pasó por las mientes*—, obrando semejante abominación con el fin de hacer pecar a Judá (Jer. 32.35).

Aquí Jeremías rechaza cualquier posibilidad de que Dios jamás haya exigido algún sacrificio de niños.

Parece que Ezequiel no se siente igualmente seguro.

E incluso llegué a darles preceptos que no eran buenos y normas con las que no podrían vivir, y los contaminé con sus propias ofrendas, haciendo que pasaran por el fuego a todo primogénito, a fin de infundirles horror, para que supiesen que yo soy Yavé (Ez. 20.25-26).

Aquí Dios dice, según Ezequiel, que efectivamente ha dado mandamientos de este tipo. Sin embargo. no lo hizo para asegurarse estos sacrificios, sino para crear un horror tal que abriera a los hombres para recibir leyes mediante las cuales podrían vivir. El sacrificio se interpreta como un proceso de educación destinado a preparar para sustituir la muerte del sacrificio por la vida. Esta cita también podría referirse a Abraham. En este caso, el mandamiento de sacrificar a su hijo habría sido una prueba para saber si era realmente capaz de ser el padre de la promesa de la vida. El pasó la prueba por el hecho de que le entró el horror, con el resultado de rechazar el sacrificio de su hijo.

2. La prueba de Dios en la Biblia

Eso presupone un tipo de prueba que se pasa al no hacer lo que ella exige. La Biblia reconoce pruebas de este tipo también en otros contextos. Este es el caso de la prueba de David, cuando Dios le exige hacer un censo de su pueblo.

Se encendió otra vez la ira de Yavé contra los israelitas, e incitó a David contra ellos diciendo: "anda, haz el censo de Israel y de Judá" (II Sam. 24.1).

David realiza efectivamente el censo que Dios le había exigido como prueba. Sin embargo, no pasó la prueba precisamente por haber cumplido con lo que Dios le exigió. Dios lo probó, pero él habría pasa-

do la prueba solamente en el caso de haber sido libre y de no haber cumplido con la orden de Dios. Por tanto, David confiesa su culpa, que consistió en haber hecho lo que Dios le exigió como prueba:

> Después de haber hecho el censo del pueblo, le remordió a David el corazón y dijo David a Yavé: "he cometido un gran pecado. Pero ahora, Yavé, perdona, te ruego, la falta de tu siervo, pues he sido muy necio" (II Sam 24.10).

Se trata de lo que la Biblia muchas veces entiende por obediencia. Si David no hubiera cumplido la orden de Dios, entonces hubiera sido obediente. Nuestro lenguaje no es capaz de reflejar siquiera este tipo de obediencia. Algo parecido ocurre con la palabra humildad. Si David no hubiese cumplido la orden de Dios, hubiese sido humilde y pasado la prueba. No obstante, en ese caso nuestro lenguaje hablaría de orgullo, soberbia o *hybris,* si el hombre se pone por encima de la ley. No tenemos siquiera conceptos para entender una situación tal.

Sin embargo, la Biblia cuenta en otro lugar, posteriormente, este mismo acontecimiento. Sólo que ahora ella imputa esta exigencia del censo no a Dios, sino a Satanás.

> Alzóse Satán contra Israel, e incitó a David a hacer el censo del pueblo (I Cr. 21.1).

Ahora se reprocha a David haber seguido una orden de Satanás, en vez de cumplir con la voluntad de Dios:

> Desagradó esto a Dios, por lo cual castigó a Israel. Entonces dijo David a Dios: "he cometido un gran pecado haciendo esto. Pero ahora perdona, te ruego la falta de tu siervo, pues he sido muy necio" (II Cr. 21. 7-8).

Mientras en Samuel se imputa la orden del censo a Dios, que da la orden como prueba, en el texto posterior de Crónicas se imputa esta misma orden a Satanás. Tenemos el mismo problema que teníamos en el caso de la condena del asesinato de niños en Ezequiel y Jeremías. Cuando Ezequiel supone que Dios podría haber dado la orden, la interpreta como una prueba que se pasa solamente en el caso en que no se cumple la orden de Dios. Jeremías, en cambio, niega que Dios pueda haber dado una orden tal, y por consiguiente, tendría que citar a Satanás como el origen de ella.

Pruebas de este tipo también las hay en otros lugares. Todo el libro de Job describe una prueba parecida. Job sufre la prueba, que es provocada por un desafío de Satán que Yavé aceptó. Job se rebela en contra de estos sufrimientos e insiste en que son producto de una gran injusticia, en tanto sus amigos, Elifaz entre ellos, defienden la providencia de Dios. Con esta rebelión, en la cual Job reprocha a Dios su injusticia, Job pasa la prueba. Al no aceptar pacientemente sus sufrimientos, hace

la voluntad de Dios y muestra su obediencia. Dios condena a los amigos de Job:

> Y aconteció que después que habló Jehová estas palabras a Job, Jehová dijo a Elifaz temanita: "Mi ira se encendió contra ti y tus compañeros; porque no habéis hablado de mí recto, como mi siervo Job" (Job. 42. 7-8).

Pixley comenta esto así:

> Ya que el debate entre Job y sus amigos fue justamente provocado por las denuncias de Job contra Yavé por las injusticias que le estaba haciendo, solucionar el debate tendrá necesariamente también repercusiones sobre el otro debate... Cuando recordamos lo que de Dios decían Job y sus tres amigos vemos que las palabras de Yavé a Elifaz son una verdadera confesión de culpa. Job había dicho que Dios lo perseguía inmisericordemente y sin razón. Había también afirmado que ante Dios la suerte del perfecto y del injusto era igual... Mientras tanto, los amigos habían defendido la divina providencia, asegurado en muchos discursos que el injusto sufría al fin su merecido castigo de manos del juez del universo. ¡Ahora Javé habla a Elifaz tomando la parte de Job en este debate! (2)

Este es un Dios, al cual se tiene fe, enfrentándose a él, siendo sujeto igual que él. No se le obedece cumpliendo órdenes, sino haciendo lo justo, aunque viole la voluntad expresa de Dios, su ley.

Otro caso muy parecido es el de Saúl, quien quiere sacrificar a su hijo Jonatán. Es de nuevo una situación parecida a la de Abraham al sacrificar a su hijo Isaac. En este caso no es Saúl el que rechaza el sacrificio, sino que es el pueblo el que no lo admite.

Antes de la batalla de Michmas, Saúl hace el juramento:

> Los hombres de Israel estaban en gran apuro aquel día y Saúl pronunció una imprecación sobre el pueblo: "maldito el hombre que coma algo antes del anochecer, antes que me haya vengado de mis enemigos". Y nadie del pueblo probó bocado...
> Jonatán no había oído la imprecación que su padre había pronunciado sobre el pueblo y alargó la punta de la vara que tenía en la mano, la metió en el panal y después llevó la mano a su boca y le brillaron los ojos (I Sam. 14.24.27).

Al saber del juramento de su padre, expresa:

> Mi padre ha causado un trastorno al país. Ved como tengo los ojos más brillantes por haber tomado este poco de miel (I Sam. 14.29).

Por una rifa, resulta que Jonatán es culpable:

2. Pixley, Jorge: *El Libro de Job. Comentario bíblico latinoamericano.* Ediciones SEBILA, San José, 1982, págs. 215-216.

Dijo entonces Saúl a Jonatán: "cuéntame lo que has hecho". Jonatán respondió: "No he hecho más que probar un poco de miel con la punta de la vara que tenía en la mano. Estoy dispuesto a morir". Saúl replicó: "que Dios me haga esto y me añada esto otro si no mueres, Jonatán". Pero el pueblo dijo a Saúl: "¿es que va a morir Jonatán siendo él quien ha conseguido esta gran victoria en Israel? ¡Dios nos libre! ¡Vive Yavé! que no caerá en tierra ni un cabello de su cabeza, porque con la ayuda de Dios lo hizo". Así rescató el pueblo a Jonatán y no murió (I Sam. 14.43-45).

No es Saúl, el padre de Jonatán, quien descubre su libertad, sino que es ahora el pueblo. Su argumento es: ¡Vive Javé! Un Dios de la vida no puede exigir un sacrificio humano. Es la fe la que impide el sacrificio. Se trata de la misma fe que tuvo Abraham al no aceptar el sacrificio de Isaac.

La Biblia cuenta una sola historia que corresponde a la interpretación tradicional del sacrificio de Isaac. Es la historia del juez Jefté, que sacrifica a su hija.

Este juez Jefté, era hijo de Galaad y de una prostituta:

Pero la mujer de Galaad le había dado hijos, y crecieron los hijos de la mujer y echaron a Jefté diciéndole: "tú no tendrás herencia en la casa de nuestro padre, porque eres hijo de otra mujer". Jefté huyó lejos de sus hermanos y se quedó en el país de Tob. Se le juntó una banda de gente miserable, que hacía correrías con él (Jueces 11.2-3).

En una situación de peligro, sus hermanos le pidieron ayuda. Para brindarla, exigió la autoridad absoluta para siempre:

Andando el tiempo, los ammonitas vinieron a combatir contra Israel. Y cuando los ammonitas estaban atacando a Israel, los ancianos de Galaad fueron a buscar a Jefté al país de Tob. Dijeron a Jefté: "Ven, tú serás nuestro caudillo en la guerra con los ammonitas". Pero Jefté respondió a los ancianos de Galaad: "¿No sois vosotros los que me odiasteis y me echasteis de la casa de mi padre? ¿Por qué acudís a mí ahora que estáis en aprieto?... Si me hacéis volver para combatir a los ammonitas y Yavé me los entrega, yo seré vuestro jefe" (Jueces 11. 4-9).

Y Jefté hizo un voto a Yavé:

"Si entregas en mis manos a los ammonitas, el primero que salga de las puertas de mi casa a mi encuentro cuando vuelva victorioso de los ammonitas, será para Yavé y lo ofreceré en holocausto". Jefté pasó donde los ammonitas para atacarlos, y Yavé los puso en sus manos... Cuando Jefté volvió a Mispá, a su casa, he aquí que su hija salía a su encuentro bailando al son de las panderetas. Era su única hija; fuera de ella no tenía ni hijo ni hija. Al verla, rasgó sus vestiduras y gritó: "¡Ay, hija mía! ¡Me has destrozado! ¿Habías de ser tú la causa

de mi desgracia? Abrí la boca ante Yavé y no puedo volverme atrás". Ella le respondió: "Padre mío, has abierto tu boca ante Yavé, haz conmigo lo que salió de tu boca, ya que Yavé te ha concedido vengarte de tus enemigos los ammonitas". Después dijo a su padre: "que se me conceda esta gracia: déjame dos meses para ir a vagar por la montaña y llorar con mis compañeras mi virginidad". El le dijo: "Vete". Y la dejó marchar dos meses. Ella se fue con sus compañeras y estuvo llorando su virginidad por los montes. Al cabo de los dos meses, volvió donde su padre y él cumplió con ella el voto que había hecho. La joven no había conocido varón. Y se hizo costumbre en Israel: de año en año las hijas de Israel van a lamentarse cuatro días al año por la hija de Jefté, el galaadita (Jueces 11.30-32. 34-40).

Este mismo Jefté, se muestra como un hombre infinitamente cruel y destructor:

Galaad cortó a Efraím los vados del Jordán y cuando los fugitivos de Efraím decían: "déjadme pasar", los hombres de Galaad preguntaban: "¿eres efraimita?" Y si respondía: "no", le añadían: "pues di Sibbólet". Pero él decía: "Sibbólet", porque no podía pronunciarlo así. Entonces le echaban mano y lo degollaban junto a los vados del Jordán. Perecieron en aquella ocasión 42.000 hombres de Efraím (Jueces 12. 5-6).

Este mito es un verdadero anti-Abraham. Según Robert von Ranke-Graves, se trata de un sacrificio que Jefté realiza para la diosa Anatha, que exige tales sacrificios en sus montes sacro-judeos. También, según él, el sacrificio de un príncipe real en agradecimiento por una batalla ganada, ha sido una costumbre generalizada (3).

No obstante, el texto presenta sin comentarios el sacrificio, como un sacrificio para Yavé. Se puede suponer que se trata de un muy antiguo mito pre-abrahámico.

Si efectivamente la interpretación tradicional de la historia del sacrificio de Isaac fuera cierta, Jefté sería un héroe de la fe de Abraham. Sin embargo, no es más que un relicto pre-abrahámico. No tiene nada que ver con la tradición abrahámica. Pero, la Epístola a los Hebreos (Hebr 11.32) lo vuelve a citar precisamente en este sentido: como un hombre destacado de la fe. En John Locke aparece nuevamente esta referencia a Jefté. En su *Tratado sobre el gobierno civil*, Locke hace varias veces referencia a Jefté. Este es el Agamenón de la Biblia. La historia de Jefté corresponde completamente a la historía griega de Agamenón e Ifigenia.

Tomando en cuenta este contexto de la Biblia, parece muy probable que, en el momento de escribir esta historia, efectivamente la fe de Abraham consistió en su rechazo de sacrificar a su hijo, y que él pasó

3. Ranke-Graves von, Robert: *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung*. Rowohlt, Hamburg, 1960, Tomo II, S. 342.

la prueba de Dios por el hecho de haberse negado a ese sacrificio, aunque Dios lo hubiera exigido.

3. La imagen de Dios

Resulta algo así como un lado oscuro en la imagen del Dios de la Biblia. Yavé es un legislador que da una ley que lleva a la vida y no a la muerte. En el caso de que ella llevara a la muerte, habría que violarla. Si se la viola para que sea posible la vida, el mismo Dios legislador que dio la ley está del lado de aquel que viola la ley. En este caso, el violador ha sido precisamente un hombre obediente y humilde por el hecho de no haber aplicado la ley ciegamente. El tiene fe. Si una orden de Dios lleva a la muerte no se la debe cumplir, sino que puede ser interpretada como una orden de Satanás. Esta idea de la relación entre ley y fe seguramente no es la única que aparece en la Biblia. No obstante, ella aparece justamente en lugares decisivos. Por tanto, pertenecer a Dios significa vivir y no sacrificarle la vida por la muerte.

Sin embargo, en muchos lugares en los cuales se afirma esta fe aparece también una concepción contraria, aunque no sea dominante. La pertenencia a Dios conserva aquí el significado de pertenecerle a través del sacrificio de la vida, y por ende, por la muerte. Pero este sacrificio sigue siendo prohibido; en consecuencia, tiene que darse en rescate algún animal de sacrificio. De esta manera también se aclara por qué Abraham sacrifica en lugar de su hijo Isaac, un cordero. Sobre este rescate se dice:

> Todo lo que abre el seno es mío, todo primer nacido, macho, sea de vaca o de oveja, es mío. El primer nacido de asno lo rescatarás con una oveja; y si no lo rescatas, lo desnucarás. Rescatarás todos los primogénitos de tus hijos, y nadie se presentará ante mí con las manos vacías (Ex. 34.19-20).

No debe ocurrir un sacrificio del primogénito de los hijos. Es forzoso rescatar al hijo. Todos los otros primogénitos pueden ser rescatados, pero no existe el deber de hacerlo. Si no son rescatados, tienen que ser sacrificados. En este caso, no obstante, el sacrificio no es un holocausto sino que es comido en común, a condición de que no se trate de un animal impuro, como por ejemplo el asno. Si son rescatados, debe ser sacrificado en rescate algún otro animal.

Por eso Dios exige todo primogénito para sí:

> No tardarás en ofrecerme de tu abundancia y de tus jugos. Me darás el primogénito de tus hijos. Lo mismo has de hacer con el de tus vacas y ovejas (Ex. 22.28-29).

Se da un resultado curioso: en el caso de no rescatar a los primogénitos, hay que sacrificarlos. Este sacrificio, sin embargo, no es un

holocausto si se come en común, y por tanto junto con los hijos, y mediante esta comida en común se rescata a los hijos. A los hijos se les rescata por el sacrificio de los animales. No obstante, en la historia de Abraham éste hace del cordero un holocausto.

Este rescate del hijo primogénito se conecta con la liberación de Egipto:

> Todo primer nacido del asno lo rescatarás con un cordero; y si no lo rescatas lo desnucarás. Rescatarás también todo primogénito de entre tus hijos. Y cuando el día de mañana te pregunte tu hijo: "¿qué significa esto?", le dirás: "con mano fuerte nos sacó Yavé de Egipto, de la casa de servidumbre... Por eso sacrifico a Yavé todo macho que abre seno materno, y rescato todo primogénito de mis hijos... porque con mano fuerte nos sacó Yavé de Egipto" (Ex.. 13.13-16).

Egipto significa a la vez esclavitud y sacrificio de los hijos. El Dios que libera de la esclavitud, libera igualmente del sacrificio del hijo. De hecho, se ve a ambos como un solo fenómeno. La esclavitud es a la vez sacrificio del hijo y sacrificio humano. Por eso el sacrificio del hijo legitima e implica la esclavitud, pero la liberación de la esclavitud no lleva al rescate del esclavo sino al rescate del hijo.

Por consiguiente, realizan un sacrificio de rescate que comen probablemente en común. Aquellos que rechazan en nombre de Yavé el sacrificio de Jonatán, sin embargo lo rescatan por medio de un sacrificio que es una fiesta, un gran asado. En nombre de Yavé se liberan de un poder que exige este sacrificio humano, y lo hacen sacrificando a Yavé, al Dios que no quiere sacrificios humanos, otro sacrificio que rescata al hombre condenado.

Parece que hay un poder al cual se paga un rescate para estar libre para Dios y vivir para él. No obstante, este poder está en Dios mismo y parece ser parte de él. En efecto, es como si este Dios, que es el Dios de la vida, tuviera un lado oscuro que hay que cuidar para poder vivir para Dios. Eso ocurre también en la historia de Abraham. Al rechazar Abraham el sacrificio de su hijo, él se encuentra frente a Dios como un Dios de la vida que reconoce su fe. Pero, al sacrificar al cordero en lugar de su hijo, lo rescata. Abraham hace esto en relación a este lado oscuro de Dios que quiere ser respetado. El entra en un "pacto con el diablo", que es la condición para poder pactar con el Dios de la vida. Eso ocurre en un período histórico en el cual Dios y Satanás aún no están separados de una manera dualística-maniquea. Satanás es todavía el fiscal acusador de la corte de Dios.

4. Los mitos griegos

El mito griego que más se acerca al mito de Abraham, es el mito de Athamas, quien sale para sacrificar a su hijo Phrixos.

(Los hombres de Boiothia) exigieron que Phrixos tenía que morir; por eso Athamas llevaba llorando a Phrixos a la cima del monte. Quería degollarlo cuando se acercó Heráclito, que casualmente estaba cerca, y le quitó el cuchillo del sacrificio. Dijo:
"¡Mi padre Zeus aborrece los sacrificios humanos!". A pesar de eso Phrixos tendría que haber muerto, si no hubiera pasado un cordero alado de oro al cual había mandado Hermes por orden de Heras —o como dicen algunos, por orden del mismo Zeus—, que venía de repente desde el Olimpo para salvarlo.
"¡Móntate en mis lomos!", exclamó el cordero, y Phrixos obedeció. Su hermana Helle, pidió: "Llévame a mí también. No me dejes atrás, en las manos de mi padre". Phrixos la levantó encima del cordero y éste se escapó hacia el oriente, al país Kolchis, donde Helios mantiene sus caballos (4).

Sin embargo, este mito griego no es idéntico al mito de Abraham. Athamas, el padre, no se libera. No se levanta por encima de la ley del sacrificio. Zeus tiene que secuestrar a Phrixos, en contra de la voluntad del padre, para salvarlo. Helle, la hermana de Phrixos, teme ser sacrificada en su lugar y tiene que escaparse con él. No hacer sacrificios humanos se transforma en una prohibición nueva, en otra ley, y no en libertad frente a la ley. El padre se liberaría solamente si se pusiera por encima de la ley. Eso precisamente parece imposible para el pensamiento griego.

El siguiente es un caso parecido de salvación por un dios, de un sacrificado:

Cuando Idomeneus velaba a Creta, fue sorprendido por una tormenta y juró sacrificar a Poseidón, la primera persona que encontrara; éste fue su propio hijo o —como dicen algunos— una de sus hijas. Cuando quería cumplir con su juramento, se desató una peste que interrumpió el sacrificio (5).

De nuevo, se trata de un poder externo que impide el sacrificio. La prohibición del sacrificio aparece como una nueva ley, y no como libertad frente a la ley.

4. *Ibid.*, Tomo I, S.203-204.
5. *Ibid.*, Tomo II, S. 340.

Otros titulos de Franz J. Hinkelammert

Hinkelammert, Franz J.: *Democracia y totalitarismo, (2a. ed.)*
296 págs. 1990. ISBN 9977-83-023-1

Hinkelammert, Franz J.: *Las armas ideológicas de la muerte, (2a. ed. revisada y ampliada).*
330 págs. 1981

Hinkelammert, Franz J.: *Crítica a la razón utópica, (2a. ed.).*
280 págs. 1990. ISBN 9977-83-033-9

Hinkelammert, Franz J.: *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda (2a. ed.).*
112 págs. 1989. ISBN 9977-83-031-2

Novedades DEI (1990-1991)

Brooks, Ashton Jacinto (editor): *Eclesiología: presencia anglicana en la Región Central de América,* 112 págs. 1990.
ISBN 9977-83-029-0

Hinkelammert, Franz y otros: *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo.*
124 págs. 1990. ISBN 9977-83-014-2

Alvarez, Carmelo (entrevistas): *Cuba: testimonio cristiano, vivencia revolucionaria.* 200 págs. 1990.
ISBN 9977-83-016-9

Vigil, José María: *Entre lagos y volcanes. Práctica teológica en Nicaragua.* 196 págs. 1990.
ISBN 9977-83-028-2

Valverde, Jaime: *Las sectas en Costa Rica. Pentecostalismo y conflicto social,* 96 págs. 1990.
ISBN 9977-83-018-5

Samandú, Luis, Siebers Hans, Sierra Oscar: *Guatemala: retos de la Iglesia Católica en una sociedad en crisis,* 184 págs. 1990.
ISBN 9977-83-026-6

Arias Peñate, Salvador: *Biotecnología: amenazas y perspectivas para el desarrollo de América Central,* 284 págs. 1990.
ISBN 9977-83-030-4

Altenburgh, Tilmann, Hein Wolfgang y Weller Jürgen: *El desafío económico de Costa Rica. Desarrollo agroindustrial autocentrado como alternativa,* 394 págs. 1990.
ISBN 9977-83-022-3

Irvin, George y Holland, Stuart (editores): *Centroamérica: el futuro de la integración económica,* 230 págs. 1990.
ISBN 9977-83-017-7

Dierckxsens, Wim: *Mercado de trabajo y política económica en América Central,* 156 págs. 1990.
ISBN 9977-83-025-8

Hedström, Ingemar: *¿Volverán las golondrinas? La reintegración de la creación desde una perspectiva latinoamericana,* (2a. ed. revisada y ampliada), 328 págs. 1990.
ISBN 9977-83-015-0

Heckadon, Staleny y otros: *Hacia una Centroamérica verde. Seis casos de conservación integrada,* 144 págs. 1990.
ISBN 9977-83-027-4

Ortego, Enrique: *Panamá: crónica de una agresión,* 98 págs. 1990.
ISBN 9977-83-020-7

Mires Fernando: *El discurso de la Naturaleza. Ecología y política en América Latina,* 158 págs. 1990.
ISBN 9977-83-034-7

Gallardo, Helio: *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos.* 230 págs. 1991.
ISBN 9977-83-041-X

Ibánez, Alfonso: *Agnes Heller: la satisfacción de las necesidades radicales.* 134 págs. 1991.
ISBN 9977-83-043-6

Vidales, Raúl: *Teología e imperio.* 124 págs. 1991.
ISBN 9977-83-038-X

Bye, Vegard: *La paz prohibida. El laberinto centroamericano en la década de los ochenta.* 300 págs. 1991.
ISBN 9977-83-036-3

Jauberth R., H. Rodrigo; Castañeda S., Gilberto; Hernández Garibay, Jesús; Vuskovic C., Pedro; Prólogo: Gorostiaga, Xabier: *La triangulación Centroamérica México-EUA. ¿Una oportunidad para el desarrollo y la paz?* 320 págs. 1991.
ISBN 9977-83-039-8

Belli, Gioconda; Bonasso, Miguel; Borge, Tomás; Cardoza y Aragón, Luis; Casaldáliga, Pedro; Cueva, Agustín; Dri, Rubén; Dussel, Enrique; García, Roberto; González Casanova, Pablo; Mauro Marini, Ruy; Murillo-Selva, Rafael; Pérez Esquivel, Adolfo; Sánchez Ferlosio, Rafael; Adoum, J. Enrique; Chomsky, Noam; Vargas Llosa, Mario; Menchú, Rigoberta; Carpentier, Alejo; Rodríguez, Silvio: *1492-1992 La interminable conquista. Emancipación e identidad de América Latina 1492-1992.*
314 págs. 1991. ISBN 9977-83-037-1

Boudewijnse, Barbara; Droogers, André; Kamsteeg, Frans (editores): *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño.* 180 págs. 1991.
ISBN 9977-83-044-4

Calvo, Yadira y otros: *Mitos y realidades de la democracia en Costa Rica*. 128 págs. 1990.
ISBN 9977-83-032-0

Tamez, Elsa: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. 198 págs. 1991
ISBN 9977-83-035-5

Pedidos a:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 53-02-29/53-91-24
Télex 3472 ADEI CR
Fax (506) 53-15-41

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de julio de 1991
su edición consta de 1000 ejemplares.

55224TA PS
12-23-92 A2180
139 LBC

ISBN 9977-83-04

La sociedad occidental atraviesa por una crisis en todas sus dimensiones. Dicha sociedad se ofrece como solución a los grandes problemas que ella misma ha creado. Sin embargo, es evidente que dentro de los márgenes de esa sociedad esta crisis no tiene ya solución.

La sociedad occidental tiene raíces históricas. Estas son, especialmente, las raíces judeo-cristianas y las raíces greco-romanas asumidas posteriormente. Por eso el título *La fe de Abraham y el edipo occidental.* Pero la sociedad occidental no surge automáticamente de estas raíces; las recrea y transforma para llegar a la constitución de un sujeto humano nuevo, en una relación completamente cambiada con las estructuras sociales y su transformación. La base de todo ese movimiento es la gran utopía de la libertad. La sociedad occidental hace de esta utopía su identidad, al identificarla con las estructuras sociales. El sujeto humano de la utopía es devorado en nombre de ella por estructuras que pretenden ser su realización, y que por tanto, la transforman en utopía destructora.

Desoccidentalizar el mundo, esa es la tarea. Desoccidentalizar la iglesia, desoccidentalizar el socialismo, desoccidentalizar la peor forma de Occidente, que es el capitalismo, desoccidentalizar la democracia misma. Frente a la sociedad occidental tenemos que recuperar algo muy simple pero que resulta ser extremadamente difícil: el derecho y la posibilidad del hombre de poder vivir dignamente.

FRANZ J. HINKELAMMERT, doctor en Economía por la Universidad Libre de Berlín, es un nombre familiar a los científicos sociales de América Latina. 1963-1973: profesor de la Universidad Católica de Chile, miembro del CEREN; 1973-1976: profesor invitado de la Universidad Libre de Berlin; 1978-1982: director del Postgrado en Política Económica de la Universidad Autónoma de Honduras; profesor e investigador del CSUCA, y actualmente coordinador del área de investigaciones del DEI, San José, Costa Rica. Entre sus publicaciones figuran *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (Buenos Aires y Santiago de Chile 1970), *Dialéctica del desarrollo desigual* (Santiago de Chile 1970, Buenos Aires 1974 y San José 1983), *La radicalización de derecha de los demócrata-cristianos* (en alemán, Berlín 1976), *Ideología del sometimiento* (DEI, San José 1977), *Las armas ideológicas de la muerte* (DEI, San José 1977 y 1981), *Crítica a la razón utópica* (DEI, San José, 1984), *Democracia y totalitarismo* (DEI, San José 1987), *La deuda externa de América Latina* (DEI, San José 1988), y múltiples artículos en diferentes publicaciones.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01100 0512

DATE DUE

DEMCO 38-297

INFORMATION
ICI
3
CONSERVATION INC